

I

Nem több-e Ortega bölcselete mint csillogó üvegcserepek tarka mozaikja, mint egy színes virág a német épület-kolosszus filozófiák tövében? Julián Marias, Ortega egyik legtehetségesebb tanítványa, barátja írja: „Aki meg akarja érteni Ortegát, nem követheti el azt a súlyos hibát, hogy írásait *azonosítja* gondolataival . . . Ortega írásait mindig *jég-hegyeknek* kell tekintenünk . . . Ezek az írások valóságuknak csak tizedrészét mutatják; a nagyobb rész a víz felszíne alatt bújik meg.”¹ A tanítvány metaforája igen plasztikusan fejezi ki mestere filozófiájának egyik fő jellegzetességét, azt ti., hogy néha szinte irodalmi alkotássá kimunkált esszéi „alatt” szilárd gondolati alap húzódik meg. Így, ha Ortega filozófiáját behatóbban akarjuk megismerni, nincs más választásunk, mint búvárruhát öltve víz alá merülni, hogy e jéghegy alapzatát, kontúrjait feltérképezzük.

Legelőször azt kell felvázolnunk, hogy milyen szellemi áramlatok hatottak rá. Az életmű periodizálásának nehézségei, melyek még szisztematikusabb gondolkodók esetében is gyakran felbukkannak, Ortegánál fokozott mértékben jelentkeznek, hiszen végső fokon nála egy rendszer nélküli rendszerrel van dolgunk. Mivel a spanyol gondolkodó munkásságát szinte teljesen átítatta a XX. századi német filozófia, lényegileg összenőtt vele, úgy véljük, hogy Ortega pályafutásának szakaszai viszonylag jól elkülöníthetők, ha az őt ért döntő filozófiai hatásokat vesszük figyelembe. Ha eltekintünk a kezdeti évek bizonyos fokú eklekticizmusától, kiforratlanságától, az első döntő szellemi impulzust a neokantianizmusban fedezhetjük fel. Ortega 1905-től kezdve több éven keresztül tanulmányokat folytatott német egyetemeken, járt Lipcsében és Berlinben, de a legnagyobb hatást a neokantianizmus egyik központjában, Marburgban töltött közel egy esztendő jelentette. Jóval később, 1934-ben kissé ironikusan így emlékezett vissza erre az időszakra: „Marburg akkoriban a neokantianizmus fellegrája volt. Úgy éltünk benne, mint egy ostromlott városban . . . Körös-körül a halálos ellenség: a pozitivisták és a pszichológusok, Fichte, Schelling, Hegel. Olyannyira ellenségnek tekintették őket, hogy még nem is olvastak tőlük. Marburgban csak Kantot olvastak és kantianizált Platón, Descartes-ot és Leibnizt . . . A város kormányzója, Cohen, igen jelentékeny szellem volt. Különösen a német filozófia köszönhet neki igen sokat, mert kissé erőszakos módon ugyan, de a filozófia színvonalának emelésére törekedett, ami azért döntő, mert a filozófia elsősorban színvonal. Cohen kényszerített bennünket arra, hogy bensőséges kapcsolatunk legyen a

¹ Julián Marias: *Ortega. Circunstancia y vocación*. I. Ediciones de la Revista de Occidente. Madrid 1973, 290–291. o.

komoly filozófiával.”² Ortega – természetesen egyéni módon artikulálva – asszimilálta Cohen és Natorp nézeteit, így filozófiai pályafutásának első, nagyjából az 1910-es évek közepéig tartó szakaszát túlzás nélkül minősíthetjük neokantiánus jellegűnek, ám e korszak részletes elemzésére tanulmányunkban nem térünk ki.

A Marburgban kikovácsolódott, formai-publicisztikai szempontból talán nem annyira feltűnő, de a neokantiánus rigorozitás szellemi pecsétjét tartalmilag annál inkább magán viselő filozófia eresztékei idővel fokozatosan meglazultak. A folyamat előhírnöke és egyben a második szakasz nyitánya az 1914-ben megjelent „Meditációk Don Quijotéről.”³ Ortega érdeklődése mindinkább az *élet* felé fordult. Ez a téma egyre nehezebben viselte el a marburgi mesterei által ráhagyományozott, egyoldalúan racionális keretek nyűgét, az élet rubin színű bora kicsordult a kultúra (tudomány – erkölcs – művészetek) neokantiánus metszésű aranykelyhének peremén. Kezdetét vette Ortega filozófiai fejlődésének második szakasza, ami – kissé leegyszerűsítve a kérdést – egy, a spanyol dallamvilágnak megfelelően hangszerelt életfilozófiaként fogható fel, szellemi mozgatóerői pedig elsősorban Max Scheler, kisebb mértékben Simmel és Spengler voltak. E korszak elemzése sem feladatunk, csupán jelzésszerűen utalunk arra, hogy a nálunk is megjelent *Korunk feladata*⁴ c. műve ehhez a periódushoz tartozik.

Ortega munkásságának harmadik, időben leghosszabb és legjelentősebb periódusa az 1920-as évek végével kezdődött és a filozófus 1955-ben bekövetkezett haláláig tartott.⁵ A radikális fordulópontot az 1927 decemberében napvilágot látott *Lét és idő* jelentette és Heidegger hatása a továbbiakban is messzemenően meghatározta Ortega filozófiai profilját, aki a *Revista de Occidente* hasábjain elsőik között, már 1928 februárjában⁶ felhívta a figyelmet a mű fontosságára. A heideggeri fundamentálonológia hatására Ortega filozófiájának erőterei ismét – immáron véglegesen – átrendeződtek, gondolatai új kategóriák jelmezébe bújva lépnek elének. Ortega Heideggerhez való viszonya egyáltalán nem mondható ellentmondásmentesnek. Az ellentmondásos viszony alapja az, hogy egyrészt rendkívül nagyra becsülte, elismerte a német filozófust, másrészt kezdettől fogva egyfajta ideges féltékenység jellemezte Heideggerrel szembeni magatartását, több kategória használatát illetően időbeli elsőbbséget követelt magának.

Ez már 1929-ben tapasztalható, midőn Madridban a *Mi a filozófia?* című előadás-sorozaton az alábbi észrevételt tette: „Ezek a mindennapi kifejezések mint valahol találni magunkat, világ, foglalkozni valamivel, most szakterminusok az új filozófiában. Hosszasan lehetne beszélni mindegyikről és így csak arra hívom fel a figyelmet, hogy az alábbi meghatározás: 'élni annyi, mint egy világban találni magunkat', csakúgy mint e konferencia valamennyi fő gondolata megtalálható műveimben. Főleg az egzisztencia gondolatára hívom fel a figyelmet, mely számára időbeli prioritást követelek. Ezért nagy örömmel ismerem el, hogy az új német filozófus, Martin Heidegger az, aki legtovább jutott az élet analízisében.”⁷ Megmutatkozik ez az ellentmondásos viszony a heideggeri filozófia meg-

² „Prólogo para alemanes.” *Obras completas* (a továbbiakban *O. c.*) VIII. 27. o.

³ *O. c.* I. 309–400. o. A mű magyar fordításban is megjelent, *Don Quijote nyomában* címmel, 1943-ban.

⁴ „El tema de nuestro tiempo.” *O. c.* III. 141–242. o. A magyar fordítás 1944-ben jelent meg.

⁵ Az „érett Ortega” kifejezéssel ezt a korszakot kívánjuk jelölni.

⁶ Vö.: „La 'Filosofía de la Historia' de Hegel y la historiología.” *O. c.* IV. 521–541. o.

⁷ „Que es filosofía?” *O. c.* VII. 415–416. o.

ismerése után használt terminológiában is, amennyiben egyrészt több kategóriát, nyelvi fordulatot átvett, másrészt ezeket gyakran más értelemben használta, néha homályossá vagy többértelművé tette őket, gondosan retusálta a fogalmakat, hogy ezek munkássága korábbi szakaszaira is transzponálhatók legyenek, mellyel szintén szellemi előidejűségét igyekezett bebizonyítani.

Ortega azonban a kétségkívül jelentős Heidegger-hatás ellenére sem illethető a „gondolatrablás” vádjával, tanulmányaiban a gondolatanyag és a terminológia részleges adaptációján túlmenően egy önálló filozófia kontúrjai körvonalazódnak. Metafizikájának rövidesen sorrakerülő részletesebb elemzésével kívánjuk bizonyítani, hogy bölcselete messze több, eredetibb, mint egy, a heideggeri fundamentálon tologia rőppályáján keringő bolygó.

II

Az életmű periódusainak szinte csak jelzésszerű vázolása után vegyük közelebről szemügyre, hogy Ortega miképp viszonyult a metafizika kérdésköréhez. Igen könnyű megállapítani, hogy az általános szemléleti metamorfózisokhoz szervesen kapcsolódtak a metafizikát illető nézetváltozások. Kissé ironikus, hogy 1910-ben éppen a madridi egyetem Metafizika Tanszékének vezetője lett, azaz olyan helyre került, melytől igazhitű kantianusként lelke legmélyéig borzadt, hosszú ideig nem is közeledett a metafizika szégyenfája felé. Egyértelműen határozott érdeklődés csak az 1920-as évek közepétől figyelhető meg nála, ami Ciriaco Morón Arroyo – az egyik legalaposabb Ortega-monográfia szerzője⁸ – szerint több körülményre vezethető vissza. Egyrészt arra, hogy a világháborút követő filozófiák új szereposztása a metafizikát is a főszereplők közé emelte és e változást elsősorban Ortega hajdani hallgatótársai, a szintén Marburgban „nevelkedett” Nicolai Hartmann⁹ és Heinz Heimsoeth¹⁰ idézték elő. Másrészt pedig arra, hogy 1924-ben, a Kant-bicentenárium alkalmából írt tanulmányok többsége is a metafizika jegyében fogant.¹¹ Így korántsem tekinthető véletlennek, hogy Ortega több, 1925–26-ban írt tanulmányában is megjelent a metafizika problematikája. Ám az itt felvetett kérdések legalábbis két szempontból alapvetően különböztek későbbi, kiforrott metafizikájától. Először abban, hogy értelmezése szerint a metafizika nem a tudományok „előtt” vagy azokon „túl” helyezkedik el, hanem szerves kapcsolatban marad velük, „ráépül” azokra. Ezt fejtegette egyebek között Hermann Weylről szóló tanulmányában is: „Ha a fizika szigorú relacionizmussá tisztul, *ipso facto* másodlagos tudománnyá nyilvánítja önmagát. Ha a reláció viszonyban álló dolgokat tételez fel, a fizika, vagyis a relációk tudománya más, az egymáshoz kapcsolódó dolgoknál magasabb rendű tudományt posztulál. És ez az a szellem, ami Weyl írását átjelkesíti. Hozzá hasonlóan a legtermékenyebb koponyák – akikkel ma számol Európa – szintén a metafizika felé fordulnak, természetesen a fizika ’megdőntése’ nélkül. És a metafizika elsősorban a

⁸ *El sistema de Ortega y Gasset*. Ediciones Alcalá, Madrid 1968.

⁹ *Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis*, 1921.

¹⁰ *Die sechs grossen Themen der abendländischen Metaphysik*.

¹¹ Közvetlenül jegyezzük meg, hogy nézetünk szerint Heidegger *Kant und das Problem der Metaphysik* (Bonn 1929) c. munkája részben még e fejlődésvonal továbbfolytatója.

szubsztanciákról való elmélkedés.”¹² A másik alapvető eltérés, hogy ez a metafizika még nem az ún. *radikális valósággal*, az emberi existenciával kapcsolatos problémákat boncolgatja, hanem az ún. végső, az egyes szaktudományok hatókörét meghaladó kérdésekre adandó válasz a feladata, hiszen „a fizika a legszigorúbb törvényeket fedezi fel, és ezek szerint történnek az anyagi változások, de nem válaszol arra, hogy honnan ered az anyag. A biológia igen pontosan tárja fel, hogy miképp működik a látó szem, az emésztő gyomor, de sohasem fedi fel azt, hogy mi az organizmus élete és hogyan keletkezett.”¹³

Az 1927-től kezdődő általános filozófiai fordulat új optikája – egyebek mellett – a metafizika státusát, jelentőségét is alapvetően megváltoztatta. A hajdani neokantiánus szemlélet utolsó sugarai is kihunytak, Ortega – szoros kapcsolatban a megelőző évek fejlődéstendenciájával – ismét „előléptette” a metafizikát. Nézete szerint a metafizika immáron nem a tudományok épületének a teteje, sem pedig az ún. végső kérdésekkel foglalkozó elmélkedés, hanem út egy *radikális orientáció* felé, sőt – bizonyos értelemben – maga is az. A radikális orientáció viszont feltételezi, hogy ne fogadjunk el semmiféle előzetes véleményt, melynek kétségbevonhatatlanságáról nem győződünk meg. Az olcsó vélemények, hamis előítéletek világának lerombolása és egy kétségbevonhatatlan, abszolút bizonyos valóság keresése tehát kételkedést implikál, ami formai szempontból hasonlóságokat mutat ugyan a descartes-i módszeres kétellyel, ám a spanyol filozófus kételkedése mind a módszert, mind a végeredményt illetően gyökeresen eltér attól. A kételkedés – vagy talán kétkedés, kétség – nem gondolati művelet, hanem egyfajta létállapot,¹⁴ amiben vagyunk, amibe kerülünk (a magyarban is: kétségbe *esünk*) és ez egy előzetes – akár valódi, akár pseudo – stabilitás elvesztését is jelenti. A kétség tehát állandóan változó, cseppfolyós valóság, melyet Ortega egy, a köznyelvből vett fordulattal – „kétségek tengerében van” (hallarse en un mar de dudas) – illusztrál.¹⁵ (A magyar nyelv a „kétségek között hanyódik” kifejezéssel utal hasonló gondolat- és érzelemtartalmakra.) Továbbá a kétség jelentheti azt is, hogy két ellentétes nézet, meggyőződés között nem tudunk választani. Ortega is kiemeli, hogy a kettő (dos) benne rejlik a kétség (*duda*) szóban, ami természetesen szintén nem csak spanyol nyelvi jelenség (*kétség, Zweifel* stb.).

Mi lehet mármost a minden kétségen kívül álló, azaz általános érvényű és kétségbevonhatatlan, elsődleges valóság? A legkézenfekvőbb és első pillantásra igen egyszerűnek tűnő válasz az, hogy a dolgok vannak, melyek összessége a világ. Ez a válasz azonban látszólagos profanitásán túl metafizikai jellegű, mert nem arra a kérdésre ad feleletet, hogy „mi van”?, hanem arra, hogy „mi az, ami van”?¹⁶ A válasz ezen értelmezése szerint tehát a dolgok itt vannak, tőlem függetlenül léteznek és az én valóságom is tárgyi-dologi jellegű. „A’ dolgok azok, amik itt vannak, anélkül és azelőtt, hogy keresném őket. A dolgok összessége a világ. Ez a világ itt van, én benne vagyok, mint annak egy darabja, mint egy dolog a világban.”¹⁷ Mivel e nézet az autentikus valóságot a dologra – *res* –, a dolgok világára redukálja, a *realizmus* névvel illelhető. A realizmus persze nemcsak az ún.

¹² „La resurrección de la mónada.” *O. c.* III. 341. o.

¹³ „Pleamar filosófica.” *O. c.* III. 345. o.

¹⁴ Ortega gondolatmenete e kérdésben igen erős Kierkegaard-reminizsenciákról tanúskodik. Vö.: *Sören Kierkegaard írásaiból*. Budapest 1969, 216–219. o.

¹⁵ „Ideas y creencias.” *O. c.* V. 393. o.

¹⁶ *Unas lecciones de metafísica*. Revista de Occidente, Madrid 1974, 148. o.

¹⁷ Uo. 150. o.

radikális valósághoz vezető út egyik állomása, hanem Ortega szerint egyben a filozófiatörténet igen hosszú periódusának alapmeghatározottsága is. Ez a gondolat hasonlít a hegeli fenomenológia tételére, mely szerint az egyén lerövidítve reprodukálja az emberi nem által befutott utat. A hasonlóság azonban nem több megtévesztő látszatról, tartalmi és szerkezeti szempontból egyaránt lényegesen különbözik tőle. Tartalmilag azért, mert a folyamat végeredménye nem a valóságot – bár misztifikált formában, de mégis – totálisan elsajátító egyén, hanem a világgal elidegenült viszonyban álló, a Másik-kal emberi kapcsolatokat kiépíteni képtelen, magányos individuum. Szerkezetileg pedig azért, mert Ortega az egyén és a nem közötti párhuzamot sohasem fejtette ki szisztematikus formában, viszont a műveiben fellelhető fejtegetéseiből nézete többé-kevésbé rekonstruálható.

Ortega véleménye szerint a realizmus mint filozófiatörténeti korszak elsősorban a görög filozófiára vonatkoztatható, de utóhatása erősen érződik a középkori bölcseleten is, sőt még az újkori filozófia első nagy alakjai – pl. Descartes, akinek szerepére a későbbiekben még visszatérünk – sem tudtak teljesen megszabadulni e felfogástól. Mi jellemző a görög világ realizmusára? A spanyol filozófus antikvitás-képének részletes kifejtése önálló tanulmányt igényelne, így csak a számunkra leglényegesebb mozzanat kiemelésére szorítkozhatunk, ez pedig az alábbiakban összegezhető: „Az antik ember lényegileg megőrzi a primitív ember lelki adottságát. Hozzá hasonlóan dolgokkal él együtt, csak a testek kozmosza létezik számára . . . A görög szellem magatartása tehát primitív – csak nem elégszik meg azzal, hogy vitálisan foglalkozik a külvilággal, hanem filozofál is arról, fogalmakat dolgoz ki, melyek tiszta elméletté írják át az előtte levő valóságot. A görög fogalmak a külső, korporális dolgokból álló valóságból formáltak. Maga az 'idea' szó és származékai is 'látható formát', 'arculatot' jelentenek. Minthogy a testeken kívül a természetben mozgások és a testek változásai találhatók, a görögnek más, láthatatlan, immateriális dolgokat kell elgondolnia, melyekből a mozgás és a korporális változás ered. Végül is az immateriális dolgokat szellemmé finomított anyagi dolgokként gondolják el.”¹⁸ A görög ember tehát nem fedezte fel saját lényegi intimitását, számára a lélek kozmikus erő, kvázi-korporális entitás. „Ez a lélek semmi esetre sem intim: csak abban az értelemben belső, hogy el van rejtve, bujtatva a testben, ezért láthatatlan. Nem más, mint egy fuvallat, könnyű szellő – *pszükhé*, *spiritus* – vagy nedvesség, mint Thálész, tűz, mint Hérakleitosz esetében.”¹⁹ Így egyáltalában nem tekinthető véletlennek, hogy Arisztotelész a lélekről szóló tudományt, a pszichológiát a biológia részeként tárgyalta. Ezt a tényt tehát nem lehet megmagyarázni a tudományok elkülönülésének viszonylagos fejletlenségével, a jelenség mélyebb oka a görög ember eredendően realista valóságzemléletében keresendő.

Mennyiben fogadható el ez az antikvitás-kép? Valóban összegezhető a realizmus fogalmában a milétozsi gondolkodóktól a neoplatonizmusig húzódó közel ezer esztendő? Ne menjünk el egyszerű kézlegyintéssel a kérdés mellett. Túlságosan leegyszerűsítő lenne az egyértelműen nemleges válasz, az egészében rendkívül problematikus jellemzésnek véleményünk szerint pozitív igazságmozzanata is vannak. Úgy tűnik, a kategorizálás talán legvitathatóbb vonása a túláltalánosítás. Az osztályozás olyannyira elvont, hogy feloldódik benne a bölcseleti rendszereknek a filozófia alapkérdése szerint történő fel-

¹⁸ „¿Qué es filosofía?” O. c. VII. 380–381. o.

¹⁹ I. m. 381. o.

osztása. Ha ugyanis megkülönböztetés nélkül alkalmazzuk a realizmus kategóriáját az ókor valamennyi gondolkodójára, egyazon csoportba kerülne a materializmus és az idealizmus két talán legkonzekvensebb ókori reprezentánsa, Démokritosz és Platón. Ám az a kérdés is feltehető, hogy e lényegi, alapvető különbségen túl van-e bennük valami közös, ami radikálisan elkülöníti őket az újkori filozófiától, pl. Descartes-tól vagy Hume-tól? A felelet roppant nehéz és kevés válasz van, ahol az a bizonyos „végső fokon” akkora jelentőségre tesz szert, mint ebben az esetben. *Végső fokon* igen. Bármennyire is különbözik egymástól a két gondolkodó filozófiája, megegyeznek abban, hogy bölcseletük tárgya az *extramentális* valóság. Démokritosznál a dolog evidens, Platónnál – sokkal ellentmondásosabb módon ugyan, de – szintén ez a helyzet, hiszen az ideák nemhogy valóságosak, hanem egyenesen a legvalóságosabb létezők. Bár a probléma szerfelett bonyolult és részletekbe menő analízist kívánna, magyarázatként csak azt a kijelentést kockáztatjuk meg, hogy – néhány gondolatkezdeményt kivéve – *az antikvitásban nem alakult ki a tiszta, közösségi kapcsolatoktól független szubjektivitás* fogalma, illetve élményanyaga, így a görög filozófia „realizmus-szemléletének” alapja ebben keresendő. A jelenség még mélyebb, lényegi oka – ami mindvégig rejtve marad Ortega előtt – a társadalmi viszonyokban, döntően az *antik tulajdonviszonyokban* található, ez viszont számos áttételen keresztül, igen közvetetten, de rányomja pecsétjét az antik mentalitásra is. Közismertek Marxnak az ókori Görögországot és Rómát illető megjegyzései, melyek szerint az antikvitás tulajdon – szerkezetére a magán- és közösségi tulajdon egymást szükségképpen feltételező, egymással állandó harcban álló dualizmusa jellemző. Ennek következtében az egyént a közösséghez kötő szálak rendkívül erősek és bár az ókor történelme során e szálak fokozatosan meglazulnak, el sohasem szakadnak, illetve az elszakadás ténye az antikvitás pusztulását is maga után vonja. Feltehetően az antikvitás valósága határozta meg, hogy az ókori filozófia nem fedezte fel a tudat immanenciáját, az emberi bensőnek legfeljebb csak viszonylagos érvényességet tulajdonított, de sohasem ragadta azt meg abszolút, pozitív önértékként. Ennek ellenére úgy tűnik, hogy mégis felhozható legalább két ellenpélda: Szókratész és a sztoikusok. Ők valóban igen nagy jelentőséget tulajdonítottak a szubjektivitásnak, a lélek intimitásának. Azonban egyfelől megengedhetetlen a történeti Szókratész – aki még a peloponnészoszi háborút követő zűrzavaros években is élő eszménye maradt a klasszikus kor polisz-polgárának – felcserélése egy átegzisztencializált Szókratészra. Még a sokat vitatott *daimonion* sem tekinthető egyértelműen a modern szubjektivitás gyökerének, részint annak a szókratészi polisz-etikába való beépülése miatt, részint pedig azért, mert Szókratész pere és elítélése meggyőzően mutatja, hogy még ez a szubjektivitás is mennyire inadekvát volt az ókori görög átlagpolgár számára. Másfelől a sztoikusok magába zárkózása sem „önkéntes”, hanem kényszerű vállalás következménye, de a külsőt még ők sem vetik el teljesen, ami pl. Seneca vagy Marcus Aurelius „kettős” életével illusztrálható.

Az antik világ realizmus-szemléletének pántjait Ortega szerint egy negatív és egy pozitív erő roppantotta össze, megteremtve ezzel a modern szubjektivitás létrejöttének előfeltételeit. Az előbbi a szkepticizmus, az utóbbi pedig a kereszténység. A szubjektivitás ugyanis két dolgot tételez fel: először azt, hogy a szubjektum ne merüljön el a külvilágban, függessze fel a vele való közvetlen kapcsolatot. Azonban ez nem elegendő, emellett még szükség van arra is, hogy az egyén figyelme saját bensőségére irányuljon. Ahogyan Ortega látja, az első feltétel a görög szkepticizmusban vált valóra. E filozófusok

szkepticizmusa azonban csak a külső valóság megismerésére vonatkozott. Filozófiájukban az egyén ostromlott vár, melyből lehetetlen kitörni. Ám azt nem fedezték fel, hogy a váron kívüli világnál van egy még fundamentálisabb valóság is, éspedig a várfalakon belül, maga az emberi benső valósága. Ez már a második feltétel, melynek – az első negativitását felhasználó, de azt egyszersmind meg is haladó – pozitív kifejtésére a történelemben először a kereszténység korai szakasza, a patrisztika tett kísérletet. Az antikvitáshoz hasonlóan Ortega középkor-képének szintén csak egy, számunkra lényeges mozzanatát emeljük ki. A spanyol gondolkodó kiindulópontja az, hogy – szemben a görög és a zsidó vallással, melyek istenei rendkívül áttételesen bár, de mégis a földi világhoz tartoznak – a keresztény Isten abszolút túlvilági, transzcendens létező, aki Ortega erősen a patrisztikára támaszkodó felfogása szerint még tangenciális viszonyban sincs a földi valósággal. Ezért az inkarnáció – ami mindennapos jelenség a görög mitológiában – a keresztény számára a legnagyobb misztérium. Ezzel a még a végtelennél is távolabbi Istennel lép kapcsolatba a keresztény. Hogyan? Úgy, hogy szisztematikusan tagadja a külvilágot, mint Isten és öközötté álló zavaró tényezőt. A folyamat tehát hasonlít a görög szkeptikus gondolatmenetéhez, csak a végeredményben válnak el útjaik – itt viszont alapvetően. Amikor ugyanis a keresztény „... mindent kizárt, akkor kezdi magát valóban élőnek és létezőnek érezni. Miért? Pontosan azért, mert a lélek egyedül marad, egyedül Istennel. A kereszténység a magánynak mint a lélek szubsztanciájának a felfedezője... Istennel csakis a magányon keresztül lehet kapcsolatba kerülni, mert egyedül a magány árnyékában talál a lélek saját, autentikus létét. Isten és vele szemben a magányos lélek; a keresztény vallás szempontjából – nem pedig az ún. keresztény filozófia szerint, mivel ez gyászos és lélektelen rablánc, amit a kereszténység vonzol – nincs igazabb valóság... Így Ágoston: *Deum et animam scire cupio. Nihilne plus? Nihil omnino.*”²⁰ Az idézetből kiviláglik, hogy Ortega autentikus kereszténység alatt megközelítően az augusztiniánus tradíciót értette, ami nemcsak a spanyol tomisták, hanem még a neoaugusztiniánus irányzat képviselőinek is heves rosszállását váltotta ki.²¹ Számunkra azonban most nem ezek a következmények a leglényegesebbek, hanem az a gondolat, hogy *Ortega szerint a szkepticizmussal együtt a kereszténység teremtette meg azokat az előfeltételeket*, melyek lehetővé tették az újkori filozófia későbbi nagy fordulatát. Úgy tűnik, hogy Ortega ebben a vonatkozásban a kereszténység szerepét kissé eltúlozza, illetve annak csak patrisztikus-kori filozófiáját veszi figyelembe, nem számolva a klasszikus tomizmussal. Igaz, hogy a szkepticizmus és a korai kereszténység az antikvitás romjain magányossá váló egyén számára felvillantott bizonyos olyan feltételeket és lehetőségeket, melyek nagyon áttételesen a modern szubjektivitás irányába mutattak, de ez mindenképpen csak átmeneti jelenségnek tekinthető, hiszen a modern szubjektivitás kialakulásának Marx által megfogalmazott feltételei (a személyi hatalmak dologi hatalmakká változása) ebben a korban egyértelműen hiányoznak. A későbbiek során a tomizmus által kanonizált kereszténység azonban köztudottan megszüntette e magányosság-érzést azzal, hogy az antikvitás valóságos közösségének elvesztését a „Krisztusban testvérek mennyei közösségével”²² pótolta. Ennek ellenére el-

²⁰I. m. 385–86. o.

²¹Vö. Adolfo Muñoz-Alonso: *San Agustín en la obra de Ortega y Gasset*. Augustinus, Madrid 1956, 53–62. o.

²²P. P. Gajdenko: *Az egzisztencializmus és a kultúra*. Budapest 1966, 40. o.

fogadhatónak kell tekintenünk azt az álláspontot, hogy a feudális korszak az antikvitáshoz viszonyított sokkal lazább közösségi kapcsolataival legalábbis előkészítette az Ortega által jelzett újkori fordulatot. Egyébként maga Ortega is megjegyzi egyik tanulmányában, hogy a modern subjektivitás, a karteziánus racionalizmus bölcsőjét a sztoicizmus, szkeptícizmus és epikureizmus bábái állták körül.²³

Nézzük meg ezek után, hogy miben jelentkezik ez a fordulat. A metafizika kiindulópontja Ortega szerint egy abszolút bizonyosságú radikális valóság, melynek igazsága általános érvényű és kétségbevonhatatlan. A vizsgálódás első eredményeül az adódott, hogy a közvetlenül jelenlevő dolgok világa mindkét feltételt kielégíti, szilárd kiindulópontot biztosít, a naiv realizmus álláspontja megtámadhatatlannak tűnik. Ám ha e nézetet tüzetesebben szemügyre vesszük, szinte azonnal nehézségekbe ütközünk, mégpedig első sorban a tétel kétségbevonhatatlanságát illetően. Látom az előttem levő falat, létezése kézzelfogható, kétségbevonhatatlan. De mi történik akkor, ha kimegyek az utcára és az imént látott fal nincs előttem? Jelenti ez a fal létének a megszűnését? Semmiképpen sem. Valamilyen változás viszont mégis történt, ami abban összegezzhető, hogy a fal léte ugyan nem szűnt meg, csak bizonytalanná, kétségessé vált. Ez viszont a kiinduló alaptétel következetességét ingatja meg, hiszen az a tétel, melyben felbukkan a bizonytalanság árnya, többé nem tekinthető radikálisnak. „A fal valósága problematikus: a fal látásának a valósága kétségbevonhatatlan. Gondolataim, eszméim alkotják a szilárd valóságot. A realizmus tétele érvénytelenné válik, átadja helyét az idealizmus tételének.”²⁴ A radikális valóság a dolgok világából áthelyeződött a gondolatok, eszmék világába, a realizmust felváltja az *idealizmus*. A fordulat történetileg az 1600-as évek elején játszódott le, lényegileg Descartes fellépéséhez köthető és hegemoniája Ortega szerint mintegy 300 évig tartott. Az alábbiakban vázlatosan áttekintjük e periódus legfontosabb állomásait.

Ismeretes, hogy Descartes filozófiája századunk első harmadában alapvető átértékelésen ment keresztül. A descartes-i bölcséletben rejlő dualisztikus mozzanatokat kétféle úton próbálták kiküszöbölni. Husserl – aki Descartes filozófiáját a fenomenológia egyik ősforrásának tekintette – a transzcendentális fenomenológia megalapozásának egyik kiindulópontjául a személyes, testi létezés, a *sum* zárójelbe tételét jelölte meg, azaz nemcsak a *res extensa*-t, hanem még a *res cogitans* *res* mozzanatát is fel akarta függeszteni, hogy ezzel a tiszta tudat a tiszta tudattartalmak, cogitatio transzcendentális birodalmába kerüljön. A másik – korántsem pozitív, hanem inkább tagadólag kritikai – álláspont Heidegger nevéhez fűződik,²⁵ aki Descartes-ot elsősorban gondolkodás és lét radikális elkülönítéséért marasztalta el. Az ő nézete szerint az ellentmondás – Husserllel ellenkező módon – a *sum* felől oldható fel, mégpedig úgy, hogy az átégzisztencializált egyedi lét szippantja magába a *cogito*-t és ezzel a dualizmus talaját veszti. Megemlíthető, hogy test és lélek descartes-i ellentétét a filozófiai antropológia síkján egyebek között Max Scheler próbálta meg feloldani²⁶ – még Gehlen szerint is sikertelenül.²⁷

Kissé leegyszerűsítve a dolgot azt mondhatjuk, hogy Ortega Descartes-képe a husserli és heideggeri álláspont sajátos ötvözete – az utóbbi túlsúlyos mozzanatával. Husserllel

²³ *Prólogo a Historia de la Filosofía, de Emile Bréhier*. VI. 380–381. o.

²⁴ *Unas lecciones de metafísica*. Jelzett kiadás, 153. o.

²⁵ Vö. Suki Béla: *Martin Heidegger filozófiájának alapkérdései*. Budapest 1976, 71. o.

²⁶ Max Scheler: *Az ember helyzete a kozmoszban*. Tankönyvkiadó, Budapest 1968, 40. o.

²⁷ Arnold Gehlen: *Antropológiai kutatások*. Tankönyvkiadó, Budapest 1968, 56. o.

egybehangzó véleménye van Descartes filozófiai fordulatainak magváról, annak jelentőségéről, még a descartes-i bölcelet hiányosságát is hasonló színben látják. Husserl 1929. február végén tartott párizsi előadásaiban egyebek közt kijelentette: „... semmiképpen sem szabad azt gondolnunk, mintha apodiktikus tiszta ego-nkba a világ egy parányi részecskéjét mentettük volna át... Sajnos Descartes-nál ez így történt azáltal az észrevétlen, de következményekkel terhes fordulat által, amely az ego-t *substantia cogitans*sá, elkülönített emberi *animuss*sá avatja... Descartes... nem fogta fel a transzcendentális szubjektivitás értelmét, és így nem lépte át a valódi transzcendentális filozófia küszöbét.”²⁸ Ortega madridi előadásorozatának egyikén, május 10-én szinte kísérteties hasonlósággal ugyanezt fejtette ki: „Descartes... nem szabadult meg a kozmikus kategóriáktól és elveszti nyugalmaát az előtt, amit lát, ti. egy olyan lét előtt, ami merő 'látszás', tiszta virtualitás, a reflexió dinamizmusa. Antik gondolkodóhoz, tomista skolasztikushoz hasonlóan szüksége van arra, hogy valami szilárdabb, kozmikus létbe kapaszkodjon. És a *gondolkodás léte* mögött... dologi létet, statikus entitást keres... Ez a látens valóság az én... De ki ez az én, aki létezik? Dolog! Az Én nem gondolat, hanem dolog, melynek a gondolkodás csak attribútuma, megnyilvánulása, fenoménje. Visszazuhantunk a görög ontológia inerciális létébe.”²⁹ A spanyol filozófus tehát Descartes egyik legnagyobb hibájának azt tartja, hogy a gondolatra is a lét ősi, realiztikus veretű fogalmát alkalmazta, melynek következtében megtorpant a transzcendentális szubjektivitáshoz vezető út felénél, hiszen a gondolat mögött álló én statikus, dologi entitássá merevedett. A bírálat iránya eddig megegyezik Husserlrel. Ezzel párhuzamosan viszont megjelenik a szerinte még nem következetesen idealista Descartes-ot egzisztencialista oldalról támadó kritika is, melynek értelmében a gondolkodás kizárólagos önevidenciájának elfogadása az egyént saját gondolatainak börtönévé változtatja. A Descartes filozófiájában felbukkanó elvont individuumot saját eszméi, gondolatai tartják fogva. „A kétely, a módszeres kétely salétromsava szétmállasztotta, elpárologtatta a külvilág szilárdságát, bizonyosságát... Így a filozófia nem indulhat ki a külvilág létének tényéből.”³⁰ Az újkori filozófia pedig – Leibniztől Husserlig – ahelyett, hogy kihozta volna az egyént saját intimitásának börtönéből az élet szabad levegőjére, még szorosabbra zárta a kapukat. Éppen ezért Ortega saját korának filozófiai feladatát abban látja, hogy ki kell szabadítani az egyént a Descartes-tal kezdődő idealizmus fogságából és ennyiben nem minden alap nélkül nevezi saját filozófiáját az „*élet* karteizianizmusának”.

Sajátos helyet foglal el Ortega filozófiájában a kantianizmus. Az 1924-ben írt „Reflexiók a centenáriumról” c. tanulmányának uralkodó motívuma a – sokszor tudattalanul lappangó – kantianus szemlélet meghaladása. Nézete szerint Kant bölcelete az újkori idealista filozófia vonulatának integráns része és a kriticizmus egyik legfontosabb vívmányának a descartes-i filozófiában található következtelenségek kiküszöbölését tartotta. Igen jó példa erre az, hogy míg Descartes-nál a gondolkodás volt a térben, addig Kantnál már a tér van a gondolkodásban.³¹ A 20-as évek második felében lezajló fordulat következtében Kant filozófiája is jelentős átértékelésen ment keresztül. Csupán utalás-

²⁸ Edmund Husserl *válogatott tanulmányai*. Budapest 1972, 235–236. o.

²⁹ „¿,Qué es filosofía?” *O. c.* VII. 396. o.

³⁰ *I. m.* 364. o.

³¹ „Kant. Reflexiones de centenario.” *O. c.* IV. 38. o.

szerűen jegyezzük meg, hogy ettől az időponttól kezdve Kant többé nem idealista gondolkodó, Ortega szemében „kilóg a sorból”, sőt újraértelmezve a kriticismus legmélyebb rétegét, arra a következtetésre jut, hogy Kant metafizikaillessége nem minden létfogalom kiiktatására, hanem csak az „önmagában-való-lét” ősi kategóriájának megdöntésére irányult. Így felveti egy olyan Kant-interpretáció lehetőségét, amely őt egy új, a szubjektum aktivitásán alapuló dinamikus létfogalom kidolgozásának előfutárává, úttörőjévé avatja. A „magánvaló dolog” kiküszöbölésére irányuló erőfeszítések – melyekre az alábbiakban még részletesen kitérünk – némiképp emlékeztetnek neokantiánus mestereinek a törekvésére, csakhogy amíg náluk ez lényegileg szcientisztikus feloldást nyert, amennyiben az alapvetően logikai jellegűnek tartott valóság egésze nézetük szerint a newtoni matematikai fizikára épülő tiszta gondolkodás segítségével ragadható meg, és ennek következtében egyoldalúan bár, de mégis nembeli totalizációs folyamatot implikált, addig Ortégánál a magánvalóság megszüntetése nemcsak a gondolkodás, hanem az egész emberi élet – akarat, érzelmek stb. – műve ugyan, de mindez az elvont egyediségre redukálódó szubjektivitás körén belül marad és így végkonzekvenciájának érvényessége erősen vitatható.

A spanyol gondolkodó a husserli fenomenológiát tartja a Descartes-tal induló újkori idealizmus csúcspontjának és ez bizonyos mértékig jogosult is, hiszen a fenomenológia számos vonatkozásban valóban kimerítette mind az objektív, mind a szubjektív idealizmus lehetőségeit. Ez az irányzat már az 1910-es évek elején felkeltette érdeklődését, amit egyebek között az 1913-ban megjelent „Az érzékelés fogalmáról”³² c. írásával is illusztrálható. A tanulmány nem elemző, hanem inkább tájékoztató jellegű, hiszen a fenomenológiai iskola szinte teljesen ismeretlen volt a kor Spanyolországában. Bár a későbbiek során műveiben gyakran felbukkan a fenomenológiai leírás, az irányzat elsősorban mint módszer hat rá, a fenomenológia általános szemléletmódja azonban idegen marad számára és fokozatosan erősödő idealizmus-kritikája – ami messzemenően különbözik a marxizmus álláspontjától – a husserli fenomenológiát is a potenciális ellenfelek táborába űzi. A fenomenológiát illető egyik leglényegesebb kifogása az, hogy nem képes önmaga igazolására. Nézete szerint „egy olyan foglatatosság, mint a filozófia, . . . lényegi, belső öngazolást tételez fel . . . Az öngazolás viszont csak akkor létezik, ha belőle származtatják magát a filozófiai rendszert konstituáló eszméket.”³³ A filozófiát igazoló előfeltételek, a megismerés gyökerei azonban preteoretikusak, végső fokon az életből származnak. A tudat és a tudattárgyak immanenciájából kiinduló husserli fenomenológia a preteoretikus alapok kizárásával megfosztotta önmagát a radikális öngazolástól és végeredményben az egész elmélet az úrben lebeg. Úgy véljük, Ortega fenomenológia-bírálatának ez a szála – bár kétségkívül tartalmaz helyes elemeket – kissé egyoldalúnak mondható. Egyrészt köztudott, hogy a husserli fenomenológia polgári horizonton századunk egyik legnagyobb horderejű filozófiai kísérlete volt a szcientisztikus racionalizmus és a misztikus irracionálizmus antinómiáját meghaladó, kétségbevonhatatlan alapelvekre épülő „szigorú” tudomány létrehozására. Ennek következtében Husserltől sem lehet elvitatni a filozófia öngazolásának a mellőzését, csakhogy ő végső vonatkoztatási pontnak a tiszta tudatot tekintette. Másrészt legalább ennyire problematikus és a filozófia

³² „Sobre el concepto de sensación.” *O. c. I.* 245–261. o.

³³ „Apuntes sobre el pensamiento, su teurgia y su demurgia.” *O. c. V.* 542. o.

önigazolását illetően úgyszintén megkérdőjelezhető az elvontan egyéni élet középpontba állítása Ortega filozófiájában.

A fenomenológia bírálatának másik szála szoros kapcsolatban van az előbbivel és a valóság „zárójelbe tételével” függ össze. E kritika lényege röviden abban összegezhető, hogy Ortega szerint a fenomenológiai epokhé elvágja a tudatot az extramentális valósággal összekötő kapcsolatokat, miáltal szakadék keletkezik az immanens tudat és a hozzá képest transzcendens valóság között, és így megtörik a tudat végrehajtó, megvalósító (ejecutivo) funkciójának íve. Ortega itt valóban a fenomenológia egyik gyenge pontjára tapint, hiszen a valóság „zárójelbe tételével” saját várába visszavonuló tudat minden aktivitása, konstituáló jellege ellenére is inkább kontemplatív, nem mozdítja elő új tárgyiassági formák létrehozását. A kritika iránya ugyanakkor azt is jelzi, hogy Ortega filozófiájában – mind Husserlrel, mind Heideggerrel ellentétben – igen nagy szerepet játszik a megvalósító tudat.

Az elmondottakat összegezve megállapítható, hogy az újkori idealizmus Husserlrel bezáruló gondolköre nem tudott megszabadulni attól a kísértéstől, hogy a tudatot, a tudattartalmakat tekintse abszolút bizonyosságnak. A tudat abszolút bizonyosságának a tétele azonban a valóság feláldozását vonja maga után, a szubjektum pedig – minthogy képtelen áttörni a tudat börtönét övező falakat – magányos lesz, saját gondolatainak foglya marad. Mindezekben túlmenően az újkori idealizmus ellentmond saját kiindulópontjának is, hiszen még a cogitatio közvetlenségének abszolút bizonyossága is kétségbe vonható azon az alapon, hogy a gondolat csak addig közvetlen, amíg elgondolom, ám ezután maga a gondolat válik számomra tárggyá. Mi hát az a közvetlen, kétségbevonhatatlan valóság, melyre sem a realizmus, sem az idealizmus nem volt képes kielégítő feleletet adni? Ortega szerint nem a tudat a közvetlen, hanem a valóság, a környezet, tágabb értelemben az én és a dolgok koexistenciája, ez pedig nem egyéb, mint az *élet*. „*Én nem vagyok az életem. Ez, ami a valóság, belőlem és a dolgokból áll. A dolgok nem azok, amik én és én sem vagyok az, amik a dolgok: kölcsönösen transzcendensek vagyunk egymás számára, de mindketten immanensek vagyunk az élet abszolút koexistenciájában.*”³⁴ Tegyük egyelőre félre a máris a tollhegyre kívánczó kritikai megjegyzéseket. Elégedjünk meg annyival, hogy eljutottunk Ortega bölcseletének központi kategóriájához, ahhoz a gyökérhez, amely filozófiájának szinte valamennyi hajtását táplálta. „Tiszta véletlen, hogy nem 'gyökeret' mondunk principium, ok, *arkhé*, *aitia*, alap, ész helyett. Volt idő, mikor a lét fogalmának kifejezésére az indoeurópai nyelvekben azt a szót használták, ami 'virágzást, a növény növekedését' jelentette. Így az indoeurópai *bhu*, a szankszkrit *abhut* (aoristos) és a görög *ephy*. Ebből ered a mi lenni (*ser*) igénk perfektum töve: *fui*, *fue*. Ez azt mutatja, hogy egy bizonyos korszakban a valóság legmélyebb és legelvontabb viszonyainak kifejezésére az újonnan felfedezett földművelés hatásának következtében a botanika szóképei 'jöttek divatba'. Ha abban a korban létezett volna filozófia, a legvalószínűbb, hogy ma 'principium helyett »gyökeret« mondanánk.”³⁵

*

³⁴ *Unas lecciones de metafísica*. Jelzett kiadás, 186. o.

³⁵ „La idea de principio en Leibniz . . .” *O. c.* VIII. 284. o.

Az élet fogalma természetesen igen korán megjelent Ortega bölcseletében, hű útítársként követte filozófiája egészének fordulatait és fokozatosan centrális kategóriává fejlődött. Mivel bennünket elsősorban a kiforrott – mind a neokantianizmust, mind az ún. „életfilozófiákat” meghaladó –, „existencialista” Ortega érdekel, először arra az igen nehezen megválaszolható kérdésre próbálunk meg feleletet adni, hogy mikor történt meg ez a fordulat. Az Ortegáról szóló szakirodalom véleménye ezen a téren meglehetősen különböző. Julián Marias pl. a *Meditációk Don Quijotéről* megjelenésétől, 1914-től datálja ezt a korszakot³⁶ és így a spanyol gondolkodót az existencialista mozgalom egyik úttörőjévé avatja. Mások, mint pl. Morón Arroyo 1927-től számítja az *existencialista* színezetű életfogalom és filozófia megjelenését.³⁷ Maga Ortega több ízben úgy igyekezett feltüntetni saját bölcseletét, mintha az már a heideggeri filozófia éjszakájának beállta előtt megkezdte volna „röptét”. Helyenként 1914 szerepel nála korszakhatárként,³⁸ Leibnizről szóló tanulmányában pedig az alábbiakat írja: „1925-ben jelentettem be témám – néhány tanítványom emlékezhet rá – szó szerint ezeket mondva: 1. a gyökerektől kezdve újra kell fogalmazni a lét tradicionális problémáját; 2. amit fenomenológiai módszerrel kell elvégezni, mivel ez és csak ez jelent *szintetikus* vagy *intuitív gondolkodást* és nem pusztán absztraktkonceptuális, mint a hagyományos logikai gondolkodás; 3. ám a fenomenológiai módszert ki kell egészíteni a *szisztematikus gondolkodás* dimenziójával, egységesíteni kell, minthogy ezzel tudvalevőleg nem rendelkezik; 4. végül: ahhoz, hogy szisztematikus fenomenológiai gondolkodás létrejöhsen, olyan fenoménből kell kiindulni, ami *önmagában véve* rendszer. Ez a szisztematikus fenomén az emberi élet, s ennek intuíciója és analízise a kiindulópont”.³⁹ Véleményünk szerint egységes fejlődésfolyamattal állunk szemben, melynek bizonyos elemei anticipálták a heideggeri fundamentálonológiát. Ortega azonban nem kerített sort nézeteinek átfogó, szisztematikus kifejtésére és bölcseletének későbbi változtatásai részben Dilthey, döntően pedig Heidegger filozófiájának hatására vezethetők vissza. Így egyebek között Ortega metafizikájának alapkategóriái is csak akkor válhatnak érthetővé és bizonyos értelemben értékelhetővé, ha – csak a legszükségesebbekre szorítkozva – áttekintjük a heideggeri metafizika gondolatmenetének vázát.

Mint ismeretes, a tradicionális metafizika kérdései, problémaköre Heidegger interpretálásában olyan alapvető változásokon ment keresztül, hogy – vitatható gondolatai és kétségbevonható következtetései ellenére – túlzás nélkül minősíthető egy, a korábbihoz képest radikálisan új, egzisztencialista indíttatású metafizikának. Ez abban mutatkozik meg, hogy egyfelől közvetítetté, származtatottá teszi a hagyományos, lényegileg Arisztotelésztől eredő, a létre mint létre irányuló kérdést. „A Metaphysica generalis alapkérdésének, azaz a $\tau\lambda\ \tau\delta\ \delta\upsilon$ -nak a kidolgozását a létmegértés belső lényegének még eredetibb kérdésére vezettük vissza...”⁴⁰ Másfelől a metafizika megalapozása korántsem ölt „antropológizáló” jelleget, mindvégig élesen elhatárolja magát egy scheleri színezetű antropológiától. A kérdés azonban továbbra is fennáll, hogy ti. mi a metafizika kiinduló-

³⁶ Julián Marias i. m. II. 143–147. o.

³⁷ Ciriaco Morón Arroyo: *El sistema de Ortega y Gasset*. Jelzett kiadás, 80–81. o.

³⁸ „Prólogo para alemanes.” O. c. VIII. 43. o.

³⁹ „La idea de principio en Leibniz.” O. c. VIII. 273. o.

⁴⁰ *Kant und das Problem der Metaphysik*. Jelzett kiadás, 219. o.

pontja: „A metafizika megalapozásának problémája az emberben levő ittlét utáni kérdésben gyökerezik, azaz ennek legbensőbb alapját, a létmegértést mint lényegileg létező végeességet kérdezi. És ez az ittlét utáni kérdés arra kérdez, hogy milyen lényegű az így meghatározott létező. Amennyiben ez az egzisztenciában van, úgy az ittlét lényege utáni kérdés *exisztenciális*. Azonban valamennyi a létező léte utáni kérdés és egyáltalán az olyan létező léte utáni kérdés, amelynek létállapotához hozzátartozik a véglegesség mint létmegértés, már metafizika. Eszerint a metafizika megalapozása az ittlét *metafizikájában* történik meg.”⁴¹ A metafizika megalapozása tehát az ittlét-ben gyökerezik. Az ittlét viszont magában hordja a létezők totalitásának transzcendálását, kapcsolatban áll a Semmivel. „Az ittlét beletartottság a Semmibe.”⁴² A Semmit pedig a kierkegaard-i ihletésű szorongás állapota követi. „A szorongás kinyilvánítja a Semmit.”⁴³ Sőt a létezőknek a közvetlen, kézzelfogható valóságon túlmutató léte is a Semmi segítségével tárható fel, hiszen a Lét és a Semmi összetartoznak.

A létezők világának terepén túllépő ittlét metafizikája szerfelett gyenge fényű lámpás, melynek sugaránál hiába kémlelünk a homályba burkolózó Lét felé, nem pillanthatjuk meg azt, mivel a Semmi sötétsége minden fényt elnyel. A létmegértés pedig a fogalmi megismerést nélkülöző, fogalom előtti állapot, gyakorlatilag a szubjektum–objektum viszony olyan feloldása, melyben az irracionálissá nyilvánított Lét magába szippantja a szubjektumot.⁴⁴ Talán nem túlzó az a megállapítás, hogy Hegelnél a Lét – ismeretelméleti szempontból – azért azonos a Semmivel, mert még semmit sem tudunk tőla, Heidegger esetében pedig azért, mert egyszerűen semmit sem tudunk, sőt racionálisan nem is tudhatunk meg arról. Heidegger interpretációjában ugyanis a Lét fogalmilag megragadhatatlan, az ontikus szférán túlnyúló ún. ontikus-ontologikus kategória. „A lét mint a filozófia alaptémája nem egy fajtája a létezőnek, és mégis minden létezőre vonatkozik. Egyetemességét magasabban kell keresni. A lét és a létstruktúra minden létezőn túl és egy létező minden lehetséges meghatározásán kívül fekszik. A lét maga a transzcendens.”⁴⁵ Nézete szerint az európai fejlődés figyelmen kívül hagyta a Lét transzcendens természetét, a Létet felcserélte, ill. azonosította a létezők világával, minek következtében az európai filozófia fokozatosan a „lételfelejtés” állapotába került. Így a heideggeri létfogalomhoz szorosan kapcsolódik a Lét tradicionális megközelítmódjának bírálata.

Ezek a gondolatok termékeny talajra találtak Ortega filozófiájában, aki a heideggeri elképzelésekhez hasonló koncepciót fejtett ki, de már a metafizika alapkérdését és legáltalánosabb kategóriáit, a Semmit és a Létet illetően is jelentős eltérések tapasztalhatók. Mindenekelőtt az, hogy Ortégánál a később még részletesebben elemzendő *élet* a metafizika alapja: „... a tudomány, a metafizika előcsarnokában vagyunk és azért foglalkozunk az életünkkel, mert a metafizika mélye felé vezető úton ütköztünk bele”.⁴⁶ Az élet egyik alapvető sajátossága az, hogy nem rendelkezik az ittlét dualisztikus szerkezetével, hiszen a heideggeri ittlét tudvalevőleg a Lét „itt”-je. Az életben nem jelenik meg

⁴¹ Uo. 220. o.

⁴² „What is metaphysics?” In: Werner Brock: *Existence and Being*. London 1956, 370. o.

⁴³ Uo. 366. o.

⁴⁴ Vö. Suki Béla, i. m. 72–73. o.

⁴⁵ Martin Heidegger: *Sein und Zeit*. Halle 1927, 38. o. In: Suki Béla, i. m. 89. o.

⁴⁶ *Unas lecciones de metafísica*. Jelzett kiadás, 61. o.

semmi tőle abszolút különálló, független dimenzió, ellenkezőleg, ő az a legyezőszerűen szétnyíló valóság, melyben minden egyéb megjelenik. Ortega tehát megmarad a kellő változtatásokkal átgyúrt élet fogalmánál, így implicite visszautasítja Heideggernek az „élet” hagyományos, az életfilozófiákban használt terminusa ellen irányuló fundamentálonológiai kritikáját, mely szerint „az élet sem nem tiszta tárgyyszerű meglét, de még nem is ittlét . . . Az élet egy sajátos életmód, lényegszerűen azonban csak az ittlétben közelíthető meg . . . Az ittlét ezzel szemben ontológiailag sohasem határozható meg úgy, hogy életként (ontológiailag meghatározatlanként) és még valami másként jelöljük.”⁴⁷

A metafizika tehát az életből ered; felmerül azonban a kérdés, hogy milyen helyzetben? Milyen szubjektív létállapot idézi elő a metafizika megjelenését? „. . . Az ember szituációja, az élet célvesztettség, elvesztettség – ezért létezik a metafizika . . . az ember akkor hoz létre metafizikát, amikor helyzetében radikális orientációt keres.”⁴⁸ Tovább kérdezve: mit takar, mit tételez fel az elvesztettség állapota? Mindenekelőtt az élet láthatatlan bázisát alkotó háttér, a meggyőződések (creencias) birodalmának megrendülését. Ortega megkülönbözteti egymástól az eszméket, gondolatokat (ideas) és a meggyőződéseket.⁴⁹ A kettő közötti különbséget abban látja, hogy amíg az eszméket termeljük, létrehozunk, vitatjuk, akár el is vethetjük, addig a meggyőződésekkel nem tehetjük meg ugyanezt, a meggyőződéseket nem gondoljuk, hanem azonosulunk velük, mi magunk vagyunk a meggyőződés. Közbevetőleg jegyezzük meg, hogy Ortega nem különíti el mereven őket, lehetségesnek tartja az eszmék és meggyőződések átcsapását egymásba, nézete szerint az utóbbiak valamikor eszmékként fogalmazódtak meg, de általánossá válva meggyőződéseké szilárdultak és így leülepedve életünk sokszor észrevétlen, láthatatlan alapzatát alkotják. Eltérő természetükből következően az ember különbözőképp viszonyul hozzájuk. Az eszméket gondoljuk, töprengünk rajtuk, a meggyőződéseket nem, egyszerűen csak számolunk velük (contar con). A meggyőződések világa problémamentes felület, problematikussá akkor válik, ha ebben a láthatatlannak tűnő rendben valami zavar keletkezik. Egyszerű, hétköznapi példával élve, ha felkelve az asztaltól ki akarunk menni az előszobába, úgyszólván gépies cselekedetet hajtunk végre, nem gondolkodunk a folyamatról, az előszobáról, számolunk vele. De mi történne akkor, ha az előszobaajtót kinyitva nem azt pillantanánk meg, amit várunk, hanem történetesen a . . . Semmit? Nos, ebben az esetben válna problémává, kérdéssé az egész szituáció, ekkor kezdenénk gondolkodni róla – ha ugyan nem zuhannánk le. Úgy véljük, Ortégának ez az elképzelése tartalmaz ugyan mozzanat igazságokat, de egészében véve igen súlyos fogyatékoságban szenved. Az elemzés mögött nem nehéz észrevenni a modern technika világában élő ember helyzetét, akit az élet szinte minden szférájára kiterjedő eszkozzapparátus vesz körül és életét olyannyira zavartalanná, komfortossá teszi, hogy az ember nem is kérdez rá a dolgokra, környezetére, hanem e mesterségesen konfliktusmentessé tett valóságban lát-szólag kielégültnek érzi magát. Az Ortega által érintett meggyőződések birodalma erre a valóságra épül, szinte összenő vele. A jelenség leírása rámutat a modern elidegenedés egyik

⁴⁷ Martin Heidegger, i. m. 50. o. In: Suki Béla, i. m. 91. o.

⁴⁸ *Unas lecciones de metafísica*. Jelzett kiadás, 28–29. o.

⁴⁹ „Ideas y creencias.” O. c. V. 383–387. o. Ortega gondolatmenete egyébként sok hasonlóságot mutat a megkövült hagyományról írt heideggeri nézetekkel.

fontos tünetére – nevezetesen az egyén modern technika közötti egydimenzióssá zsugorodására –, de figyelmen kívül hagyja azt a lényegi összetevőt, hogy – természetesen nem a mesterséges szükségletek manipulált birodalmának, hanem – a humanizált, emberi valóság megteremtésének a folyamata az ember nembeli lényé válásának elengedhetetlen előfeltétele, hiszen ha állandóan a közvetlen környezet veszélyessége tartaná hatalma alatt, élete kimerülne a létfenntartásért folyó harcban és képtelen lenne nembeli értékek produkálására. (Persze a dolog rendkívül ellentmondásos, hiszen az a kérdés is felmerül, hogy egy teljesen konfliktusmentes világ mennyiben teremt a korábbiaktól gyökeresen eltérő szituációt a valóban nembeli lényé válás folyamatát illetően, másszóval képes-e az ember ilyen körülmények között nembeli értékeket alkotni és ha igen, milyeneket. Azonban ezt a problémakört most figyelmen kívül hagyjuk.)

Kövessük tovább Ortega gondolatmenetét. A meggyőződések birodalma, melyben és melyből az ember él, látszólag szilárd, egyensúlyi helyzetéből igen nehezen kibillenhető, rendszer nélküli kapcsolathalmazt alkot. Mi történik akkor, ha ezt a birodalmat olyan alapvető megrázkódtatás éri, aminek következtében törést szenved, megroppan a meggyőződések egész világa? Ha bekövetkezik az a helyzet, amikor az egyén kiszakad ebből a világból és megdöbbenve látja, hogy korábbi, szinte vele együttélő nézeteinek egésze a levegőben lebeg? Ortega korántsem tekinti erőltetettnek a kérdésfelvetést, hiszen nézete szerint a történelemben ez a szituáció időről időre felbukkant. Egyik legjobb példája ennek az i. e. VI–V. századi Görögország, melynek különböző pontjain emberek apró csoportjai kételkedni kezdtek az általunk mitologikusnak nevezett világgép érvényességében, mindenhatóságában. A meggyőződések birodalmává rögződött és így funkcionáló világgép megingott, egyesek számára kérdésessé vált, látszólagos stabilitása *semmivé* foszlott. Igen, a szó szoros értelmében *semmivé*, hiszen tovább már nem volt képes arra, hogy azt a biztonságot nyújtsa, mint annak előtte. Ortegánál is eljutottunk tehát a semmihez, de Heidegger filozófiájától meglehetősen eltérő értelemben. A leglényegesebb különbség talán az, hogy amíg a heideggeri semmi-fogalom – ha eltekintünk annak tisztán az érzelmi életre koncentrált, de a szorongást aktívan implikáló jellegétől – végső fokon statikus, mivel az ittlét alapvető konstituense és az ember végességében kulminál, addig Ortega dinamikus semmi-fogalmat konstruál, ami nem az emberi élet végességéből következő metafizikai tehertétel, hanem keletkezett és megszűntethető, sőt meg is szüntetendő „aktív semmi”. „A semmiben lenni, úgy, ahogyan a radikális bizonytalanságban vagyunk, annyi mint egy aktív, tevékeny (operante) semmi által alávetettnek és kiszolgáltatottnak érezni magunkat, ami megsemmisítő, pusztító, rettenetes hatalmát gyakorolja felettünk.”⁵⁰

További eltérő vonás Heidegger metafizikájától, hogy a német filozófusnál a szorongás közvetíti, láttatja a semmit, melynek ugyancsak megvan a bizonytalanság-mozzanata, de ez túlzottan elvont, amennyiben Heidegger az egész világegyetem létezésének értelmét is megkérdőjelezi. Ezzel szemben Ortegánál a meggyőződések birodalmát megkérdőjelező bizonytalanság, kétség (duda), ami nézetünk szerint távolról sem olyan elvont, hiszen a kétség mindig valamiben való kételkedés, a szorongás viszont – mind Kierkegaardnál, mind Heideggernél – rendkívül nehezen meghatározható olyan létállapot, amelynek nincsen tárgya, vagy éppen ezért a semmi a tárgya, eltérően a valamitől való félelemtől.

⁵⁰ La idea de principio en Leibniz . . . ” O. c. VIII. 295. o.

Az eddig elmondottak már szinte jelzik Ortega létfogalmának kontúrjait. A meggyőződések világának – példánkban a tradicionális, mitologikus világkép – megrendülése hatalmas szakadékot, űrt teremtett. Ha valamilyen módon ismét szilárd talajra akarjuk tenni a lábunkat, ki akarunk lábolni a „kétségek tengeréből”, olyan új, végső vonatkozási pontokat kell találni, melyek lehetővé teszik egy megalapozott világkép megteremtését. Nos, Ortega szerint ez a situáció, a mitologikus szemléletmód megrendülése, az ezt követő bizonytalanság-érzés és az ebből fakadó új világkép iránti szükséglet termelte ki, hozta létre a filozófiát. A meggyőződések világát meghaladó új, *igaz* valóságról az ember még semmit sem tudott, csak azt a negatív dolgot, hogy túl van az emberek véleményén, független az embertől. „Még sohasem történt meg ehhez hasonló. Mind ez ideig az emberek abban letek bizonyosságot, hogy azt hitték, *vannak* bizonyos felsőbb hatalmak, melyek akár jók, akár rosszak, foglalkoznak velük, melyeknek 'közük van' hozzájuk és ennek következtében ők szeretni és félni, tisztelni és kerülni tartoznak azokat. Most viszont éppen olyasvalami keresésére indultak, aminek formálisan 'semmi köze sincs' az emberhez és mégis ettől az ember számára idegen és közömbös valamitől várták azt, hogy biztonságuk fundamentumául szolgáljon.”⁵¹ Magától értetődik, hogy új szóval kellett radikálisan új tapasztalatokat közvetíteni. Ebből a célból a „levés” jelen idejű semleges nemű alakját főnevesítették, *τὸ ὄν*. „Használták a *lenni* ige jelen idejű participiumát – *ὄν* – létező, az, ami van és még gyakrabban többes számú neutrumát – *τὰ ὄντα* – a létezők. De erősen kétlem, hogy e participium egyes számú, semleges nemű alakja forgalomban volt és válaszolt valamire; valójában 'a létező' monstruózus, *hallatlan*, teljesen új valami volt a hellén vitális tapasztalata számára.”⁵² Itt kívánjuk megjegyezni, hogy elérkeztünk a heideggeri létfogalom ortegai bírálatának egyik előcsarnokába. „Heidegger átveszi azt az elterjedt nézetet, mely szerint a görögök Lét alatt kizárólag azt értették, ami van, mint amit az ember maga előtt talál. De ez nem tűnik számomra sem bizonyítottnak, sem igaznak. Mert éppen az a folyamat, amit feltaláltak és amit filozófiának nevezünk, abban áll, hogy nem fogadja el egyszerűen létezőnek azt, ami van, hanem ellenkezőleg tagadja ezt és megvizsgálja, ami emögött 'igazában van' – az *ὄντως ὄν*-t.”⁵³

Továbbmenve: Ortega szerint a *τὸ ὄν* fogalom grammatikai szempontból is rendkívül ellentmondásos. Az ellentmondásosság abban rejlik, hogy egyrészt a participium névelővel történő ellátása azt főnevesíti, lehetséges ítéletek alanyává teszi; másrészt a participium főnevesítése megerősíti a melléknévi jelleget, ami különösen a semleges névelő esetében jelentős. Így a „létező” fogalma állandó feszültség, hasonlít egy összenyomott rugóhoz, ami a főnév melléknévesítésének és a melléknév főnevesítésének ellentmondó tendenciáit rejt magában. Az állandó mozgásnak – ami „a létezőt” egyszerre teszi kvázi – szubjektummá és kvázi-predikátummá – az az oka, hogy amíg az ítéletben a szubjektum, amiről állítunk valamit, már előzetesen ismert, tudott, addig „a létező” esetében semmi sem szolgálhat szubjektumként. „Az egyetlen, amivel rendelkezünk éppen valami – létező –”, ami állítmányul szolgálhatna, *ha* lenne alany a számára.⁵⁴ Így „a létező” tkp. szubjektum nélküli állítmány, azaz kvázi-állítmány, hiszen olyasvalamiről állít, ami ismeretlen. A

⁵¹ „Comentario al 'Banquete' de Platón.” *O. c.* IX. 770–771. o.

⁵² Uo. 771. o.

⁵³ „La idea de principio . . .” *O. c.* VIII. 277. o.

⁵⁴ „Comentario . . .” *O. c.* IX. 772. o.

szubjektum hiánya, annak keresése pedig „a létező” fogalmának kérdő jelleget tulajdonít. E ponton szintén előbukkan egy csábító Heidegger–Ortega párhuzam lehetősége, ami a „lét utáni kérdés”-sel, a „lét mint kérdés”-sel lenne megalapozható. Ám csalódunk várakozásunkban, mivel Ortega az alábbiakat írja: „A kérdezés a *modus dicendi* akkor, amikor valami hiányzik számunkra . . . Azzal, hogy kérdés, nincs meghatározva a válasz, de ez nem jelenti azt, hogy a kérdés ne lenne tökéletesen meghatározva. És nem kell összekeverni a 'létezőt' mint kérdést, illetve a 'létezőt' mint választ. A 'létezőt' mint kérdést, rendkívül pontos 'előzetes attribútumok' sora konstituálja, melyek nem származhatnak egy még ismeretlen alanytól, ami esetleg eleget tesz azoknak. És valóban, ezek az 'előzetes attribútumok' meghatározott emberi szükségletet jelölnek. De ezzel egyenértékű, hogy 'lét', 'létező' *elsődleges értelmükben* nem a dolgok létét jelentik, hanem az emberek szükségletét, így az emberek létmódját. Úgy is mondhatnánk: az embereknek szükségük van arra, hogy valami autentikus léttel létezzen.”⁵⁵ Úgy véljük, különösebb hangsúlyozás nélkül is világosan látszanak Heidegger és Ortega létfogalmának további eltérései. Mindenekelőtt Ortega nyelvi analízise érdemel említést, különösen a „gyökér” és a Lét kategóriáit illetően. A „gyökér” kifejezés minden bizonnyal egy egészen korai, majdnem természeti állapotra utal, ahol a filozófiai elvonatkoztatásnak jóformán még a csírái sem alakultak ki, a valóság egészére, illetve eredetére vonatkozó gondolatok egy meglehetősen primitív, mitológiai világkép keretein belül fogalmazódtak meg. Hosszú idő telt el a szó szoros értelmében vett filozófia megszületéséig, ami a mitologikus világkép összeomlásával függ össze. Ez az absztrakció bizonyos fokát tételezi föl, melynek egyik következménye az elvont létfogalom kialakulása. Ortega nyelvi-grammatikai fejtegetései sok vonatkozásban tanulságosak, bár kísért az a veszély, hogy az elemzés túllépi a nyelvi analízis objektív érvényességi határait, és egyfajta öncélú etimologizáláshoz vezet. Heideggert illető kritikája bizonyos határokon belül felületes, amennyiben – feltehetően saját filozófiai koncepciójának világossá tétele érdekében – a Heideggernél kategorikusan kettéválasztott Lét és létező közötti határt egybemossa. Igaz, hogy ezt abból a pozitív alapállásból teszi, hogy a transzcendentális heideggeri létfogalmat evilágivá és dinamikussá tegye, de ezzel a kétségtelenül nagyon elvont, ám igen éles heideggeri elidegenedés-kritikát talán akaratlanul is tompítja, sekélyesíti.

Ami Heidegger egyoldalúan eltúlzott, csak kérdést feltevő álláspontját illeti, Ortega kritikája kétségtelenül jogos. Nyilvánvaló, hogy bármennyire kérdészerű is a Lét felbukkanása, Ortega interpretálásában korántsem tekinthető annak, mivel maga a fogalom radikális emberi szükségletből keletkezett, hogy kitöltse a tradicionális világkép összeomlása következtében előálló űrt. Ezért Ortega szerint *a Lét nem kérdés, hanem válasz*, válasz egy radikális élettapasztalatból eredő szükségletre. Ortega-nak ez a megoldása további problémák egész sorát veti fel, melyek alapján a heideggeri létfogalom bírálatának többi részlete fokozatosan egységes egészzé kerekedve tárul szemünk elé. A spanyol filozófus kiemeli, hogy az ember nem kezdettől fogva a Lét után kérdező létező, hiszen jelenlegi tudásunk szerint a Lét kérdésként csak i. e. 480 táján bukkant fel, és még akkor is csak néhány ember számára. A Lét utáni kérdezés tehát nem örök emberi attribútum, hanem történelmi jelenség. A Lét-kérdés történetiesítése, „mozgásba hozása” viszont arra a mélyebb elméleti összefüggésre vezethető vissza, hogy Ortega mindvégig határozottan

⁵⁵ Uo. 773. o.

elutasítja az „ontikus” és „ontologikus” közötti különbségtételt. Ismeretes, hogy Heidegger szerint az ontikus nem más, mint a létezők struktúrája és minden tudomány, sőt még a hagyományos ontológiák is ebben a közegben mozognak. Ezzel szemben az ontológiai magatartás „heideggeri értelemben tudatos, elméleti magatartást jelent, a lét értelmének feltárására irányuló tudatos érzelmi-akarati törekvést, amely nem hagyja figyelmen kívül az ontikus létezés és magatartás eredeti előfeltevéseit”.⁵⁶ Az ontikus világ áttörése pedig csak az ember által történhet meg, hiszen „az ittlét ontikus kitüntetettsége abban áll, hogy ontologikus”.⁵⁷

Ortega nem teszi magáévá az ontikus és ontologikus dualizmusát valló heideggeri nézetet. „Az 'ontologikus' és 'ontikus' közötti fundamentális különbség, ami amellet, hogy távolról sem fundamentális, triviális és meglehetősen elavult, ezenfelül ellenőrizhetetlen különbség (sohasem tudható meg, hogy hol végződik az 'ontologikus' és hol kezdődik az 'ontikus'), manapság már igen nehezen tartható fenn . . .”⁵⁸ E kettősség elutasítása mindenekelőtt azzal a következménnyel jár, hogy Ortega létfogalma kizárja a transzcendenciát, miáltal a lét – Heidegger kategóriáját használva – megmarad az ontikus szférán belül, így sokkal konkrétabb, profán valósággá „szelídül”. Sőt, talán még az az állítás is megkockáztatható – természetesen anélkül, hogy bármiféle engedményt tennénk Ortega létfogalmának –, hogy a Lét transzcendens voltának posztulálása magát a heideggeri koncepciót is az általa bírált tradicionális létfogalom zsákutcájába juttatja. Heidegger szándéka ti. eredetileg az lehetett, hogy egy, a hagyományos szubjektum–objektum viszonyt meghaladó ontológiát dolgozzon ki, azonban a Lét – végső fokon transzcendens jellegéből következően – továbbra is megmaradt egyfajta végsőkig irracionizált objektumnak. Ortega bírálata tehát találó, a heideggeri elképzelés egyik érzékeny, sebezhető pontját vette célba, ami természetesen nem jelenti azt, hogy az ő létfogalma megtámadhatatlan lenne.

A Lét heideggeri interpretálásával szembenálló bírálat Ortega kritikájának csak az egyik oldalát jelenti. Úgy is fogalmazhatnánk, hogy a kritika voltaképpen a már előbb is említett hagyományos létfogalom ellen irányul, melynek – épp radikálisan ahistorikus volta miatt – a heideggeri koncepció is foglya marad. Ortega a hagyományos létfelfogás legnagyobb hiányosságát abban látja, hogy a Létet „mind az ókori realizmus”, mind az „újkori idealizmus” valami végső, önmagán nyugvó, statikus kategóriává merevítette. Ezen álláspont egyik legkonzekvensebb képviselőjének Descartes-ot tartja, aki a szubsztanciát úgy határozta meg, hogy „*quod nihil aliud indigeat ad existendum*”.⁵⁹ A szubsztanciális lét tehát egyben *sufficiens*, azaz elégséges lét.

Hogyan összegezhető mármost Ortega álláspontja a Lét kategóriáját illetően? A spanyol gondolkodó a hagyományos, holt léttel szemben *dinamikus létfogalmat* próbál kidolgozni, melynek fundamentuma a szubjektum és az objektum egymást kétségbevonhatatlanul feltételező koexistenciája, kísérlete közvetlen elődjének pedig az ókori szofistákat, közelebbről Prótagoraszt tekinti, akinek ismert mondása szerint „mindennek mértéke az ember, a létezőknek, hogy vannak, a nemlétezőknek, hogy nincsenek”. A

⁵⁶ Suki Béla, i. m. 98. o.

⁵⁷ Uo.

⁵⁸ „La idea de principio . . .” *O. c.* VIII. 279. o.

⁵⁹ Vö.: „*¿Qué es filosofía?*” *O. c.* VII. 410. o.

szubjektum és objektum egymást kölcsönösen feltételező létmozzanataiból következően ez a lét nem sufficiens, hanem indigens, azaz szükségét szenvedő, hiányos, ezért dinamikus, cselekvő lét (ser actuante). Nézete szerint a statikus, lényegileg Arisztotelész-től eredő létfogalom bírálata felfedné „a lét fogalmának tiszta historicitását és ezzel in nuce minden emberi radikális historicitását”.⁶⁰

Részösszegzésként megállapítható, hogy Ortega vállalkozása figyelemre méltó, hiszen kísérlete a Lét transzcendenciájának feloldására irányul. A feloldás azonban szerfelett egyoldalú és osztozik a spanyol gondolkodó nézeteinek alapvető hibájában, abban nevezetesen, hogy értelmezésében a szubjektum nem az emberi nem, még csak nem is a nembeli szubjektum, hanem az elvont egyén. Ha hiányoznak, vagy rendkívül vékonyak az egyént saját nemével összekötő szálak, az emberre vonatkoztatott létértelmezés is elszigetelt, epizodikus jellegű marad és ebből következően éppen az emberiség nembeli tapasztalata során konstituálódó Lét lesz megragadhatatlan az egyén számára.

A Lét számunkra-valóságából (ser-nos) Ortega szerint egyértelműen következik, hogy a Lét az életben ragadható meg. Az élet kategóriájának központi helye igen jól illusztrálja, hogy Ortega még érett korszakában sem szakított radikálisan a klasszikus – főleg Dilthey munkásságához köthető – életfilozófiák hagyományaival és ha túlzás is filozófiáját egzisztencialista gondolatelemeket tartalmazó életfilozófiának nevezni, nem járunk messze az igazságtól, ha bölcséletének kései szakaszát az életfilozófiákat csak felemás módon meghaladó egzisztencializmusnak tartjuk. Mi is valójában az élet, Ortega radikális valósága, melyek az attribútumai? Mindenekelőtt azt kell leszögeznünk, hogy az élet immáron nem rendelkezik azzal a harsány, biologizáló tónussal, mint korábban: „Mi az életünk, az életem? Naiv és nem megfelelő volna a kérdésre a biológia definícióival válaszolni és sejtekről, szomatikus funkciókról, emésztésről, idegrendszeréről stb. beszélni. Mindezen dolgok erős fundamentummal bíró hipotetikus valóságok, melyeket a biológia tudománya konstruál, ami az életem egy tevékenysége, ha azt tanulmányozom, vagy annak kutatásával foglalkozom. Az életem nem az, ami a sejteimben zajlik . . . Bármit is mondjanak a testemről és bármit tegyenek ehhez a lelki alkatomról a pszichológia segítségével, ez már másodlagos sajátosságokra vonatkozik, melyek feltételezik a tényt, hogy élek és csak élve bukkannak rá, látják meg, analizálják, kutatják a testi és lelki dologságokat. Következésképp effajta válasz még csak nem is érinti azt az őseredeti valóságot, melyet most definiálni szándékozunk.”⁶¹ Az élet Ortega által használt kategóriája tehát sokkal szűkebb terjedelmű a biológiában alkalmazott életfogalomnál, mivel csak az élővilág egy részére, kitüntetetten az emberre vonatkoztatja. Itt viszont messze túllépi a biológia kereteit és *életen hozzátételezően az emberi létmódot érti*. Már említettük, hogy az élet lesz az a végső vonatkoztatási pont, melyben minden egyéb – ásványok, növények, állatok, emberek, sőt még Isten is – megjelenik. Ortega láthatóan úgy próbálja meg feloldani a husserli fenomenológia zárójelét, hogy a valóság immáron nem a tudatban, hanem az élet ennél átfogóbb, de végső fokon mégiscsak szubjektív totalitásában összpontosul, fut össze. Jelenti-e mármost ez az önmagában vett valóság pusztá létének kétségbevonását? Semmi esetre sem. „Az élet mint ’radikális valóság’ alatt nem azt értem, hogy ez az egyetlen, de még azt sem, hogy ez a legkiemelkedőbb,

⁶⁰ „Comentario . . . ” O. c. IX. 782. o.

⁶¹ „¿Qué es filosofía?” O. c. VIII. 413. o.

leglényegesebb vagy legfőbb valóság, hanem egyszerűen csak azt, hogy a gyökere – innen a 'radikalitás' – minden egyébnek."⁶² Bár ez az álláspont nem azonosítható teljes mértékben a hagyományos szubjektív idealista felfogással, mégis rokon vele annyiban, hogy e nézet szerint az elvont egyén szabja meg a dolgok mértékét, értékét, ami nemcsak lételeméleti, hanem etikai szempontból is igen kétes érvényűnek tűnik.

Már több ízben utaltunk arra, hogy Ortega élet-konceptiója olyan átfogó fenomén, melynek a szubjektum csak egyik pólusát alkotja: az élet szintetikus valóságának másik összetevője, a megvalósulás terepe a *környezet* (circumstancia), tágabb értelemben a *világ* (mundo).⁶³ Az élet egyik alapvető fontosságú konstituense, hogy egy tőle idegen elemben történik, minek következtében a homogén szubjektív *ab ovo* egy hozzá képest heterogén valóság „hajótöröttje”. Ortega ismételtlenembe állítja e nézetét a descartes-i típusú idealizmussal és egyebek között az alábbiakat írja: „Az élet így – mármint descartes-i értelemben – az elképzelhető legkényelmesebb dolog lenne, önmagamon belüli exisztálás, saját gondolataim óceánjában lebegve, anélkül, hogy gondolataimon kívül bármi mással kellene számolnom. Ezt nevezik idealizmusnak. Semmibe sem ütköznék. Nem nekem kellene a világban lenni, hanem a világnak bennem, hasonlóan egy végtelenül hosszú filmhez, ami a bensőmben peregne. Semmi sem zavarna. Istenhez hasonló lennék, aki egyedülként önmagában lebeg, a hajótörés lehetősége nélkül, mert ő az úszó és egyben a tenger is, amelyben úszik.”⁶⁴

Mit jelent mármost az „önmagán-kívül-lét”? Vonatkoztatható-e más létezőre is az emberen kívül? A spanyol gondolkodó válasza nemleges; mivel a tér diszkrét jellege a térpontok koexistenciájában mutatkozik meg, csak a térpont és a hozzá tartozó anyag lehet egy másik térponton kívül. Az ember azonban, bár biológiai élőlényként térbeli dimenziókkal is rendelkezik, nem tekinthető egyszerűen térpontok összességének. Így viszont biológiai létezőként nem más térpontokon, hanem „önmagán kívül” van. Természetesen az „önmagán-kívül-lét” nem térbelileg, hanem metaforikusan értendő, hozzávetőlegesen „másban-létet”, egy hozzá képest idegen elembe való létet jelent.⁶⁵ Ez az emberre jellemző létszituáció vezet át a „világ” kategóriájának egyik interpretációjához, melynek lényege abban összegezzhető, hogy „a világ nem többé vagy kevésbé, hanem mindenekelőtt ellenállás velem szemben”.⁶⁶ Ebből következően az élet állandó veszélyeztetettség, problematikusság, Ortega egyik metaforáját használva „hajótörés a nyílt tengeren”. Az élet és világ kapcsolatának ezt az oldalát fejezi ki szerinte a Paradicsomból való kiűzetés mítosza is: „A kiűzetés mítosza reprezentálja az életnek azt a jellemzőjét, amely belőle kívülről alkot . . . Az a világ, melybe a paradicsomot elhagyó ember kerül, az igazi világ, mert az emberre vonatkoztatott ellenállásokból áll, őt körül fogó valamikből, melyekkel nem képes mit kezdeni, mert nem tudja, hogy velük kapcsolatban mihez tartsa magát. Az édenkert a mágikus világ. A világ viszont az antiparadicsom.”⁶⁷ Természetesen azt a gondolatot, hogy a világ ellenállást fejt ki velem szemben, idegen tőlem, nem Ortega segítette a világra. Hasonló színezetű a kivetettség (Geworfenheit)

⁶² „El hombre y la gente.” *O. c.* VII. 101. o.

⁶³ Ortégánál e két kategória gyakran szinonima.

⁶⁴ „El hombre . . .” *O. c.* VII. 106. o.

⁶⁵ *Unas lecciones* . . . Jelzett kiadás, 81. o.

⁶⁶ „En torno a Toynbee.” *O. c.* IX. 208. o.

⁶⁷ *Unas lecciones* . . . Jelzett kiadás, 118. o.

kategóriája Heideggernél, de az eredeti forrás minden bizonnyal Dilthey, aki a gondolatot már 1890-ben megfogalmazta, bár nála az élmények összességével azonosított élet kettősége nem annyira diszharmonikus. Eszerint „... az impulzusban és az ellenállásban... lesz meg először az Én és a más különbségének tapasztalata. Itt van meg az *Énnek és a világnak*, valamint megkülönböztetésüknek első *csirája*. Mégpedig az akarat eleven tapasztalatában.”⁶⁸

A „világ” azonban távolról sem egyértelmű kategória Ortega filozófiájában, lehetséges egy másik interpretáció is, melyben a vitális környezet az elsődlegesen problematikus, rejtélyes valóság, a világ már emberi erőfeszítés, a gondolkodás terméke, voltaképpen az emberből kiinduló válasz a közvetlen környezet veszélyességére. „Elsődleges dimenziójában az élet az én léte a környezetben és az én kénytelen számolni vele. De ez egy másik dimenziót kényszerít az életre, mégpedig a környezet kutatását. Az első dimenzióban az élet merő probléma. A második dimenzióban erőfeszítést teszünk arra, hogy megoldjuk a problémát. Gondolkodunk a környezetről és a gondolkodás eszmét, tervet, építményt alkot a tiszta problémáról, a káoszról, ami elsődlegesen a környezet. Ezt a képződményt, melyet a gondolkodás épít a környezetünkre, világnak vagy univerzumnak nevezünk.”⁶⁹ A szövegrészlet az 1933-ban Galileiről tartott előadásorozatból származik. Azok a művei viszont – így a Leibniz- és Toynbel-tanulmányok –, melyekben azt vallja, hogy a világ eredendően ellenállás velem szemben, 1947–48-ra datálhatók. Úgy véljük, hogy a szemléletváltozás elsősorban életrajzi-történelmi körülményekkel magyarázható, hiszen a két időpont közötti esztendőkre esnek a spanyol polgárháború tragikus eseményei, Ortega több mint tíz évig tartó emigrációja. Valószínű, hogy – más okok mellett – ezek a megrázkódtatások is közrejátszottak Ortega fokozódó rezignációjában, melynek egyik igen távoli, áttételes következménye a kategória jelentésváltozása.

Azonosítható-e az élet szubjektumot és világot egyaránt tartalmazó szimbiózisa a világban-lét (In-der-Welt-sein) fenoménjével? A kapcsolatteremtés nem tűnik erőltetettnek, különösen akkor, ha figyelembe vesszük, hogy Ortega több ízben is világban-létként jellemezte az életet.⁷⁰ Azonban a kategoriális azonosság nem minden esetben jelent tartalmi azonosságot. A két kategória valóban hasonló módon artikulált, de a metafizikai kiindulópont eltérő voltából következően – ami Heideggernél az ontikus és ontologikus megkülönböztetését, illetve egy transzcendens létfogalom posztulálását, Ortegánál pedig ennek tagadását jelenti – teljes azonosságról nem beszélhetünk.

Heidegger és Ortega hasonló pályát befutó, de mégis különböző vágányokon haladó filozófiája rendszerük kulminációs pontját, az egzisztenciát illetően is további eltéréseket ígér. Ismeretes, hogy Heidegger számára az egzisztencia a világban-lét elidegenült szféráját transzcendáló, csúcspontjára érkezett ittlét. „Az ittlét lényegi egzisztenciájában van. Ezért ezen a létezőn kimutatható jellegzetességek nem a valamilyen alakot öltő tárgyi létező meglévő tulajdonságai, hanem a számára mindenkor lehetséges létezési módok is, és csak azok.”⁷¹ Ortega az egzisztencia kategóriájával Metafizikai előadásai foglalkozik és azt a heideggeri megközelítésmódtól erősen eltérő értelemben használja. Bár az egzisztencia nála

⁶⁸ Wilhelm Dilthey: *A történelmi világ felépítése a szellemtudományokban*. Budapest 1974, 273. o.

⁶⁹ „En torno a Galileo.” *O. c.* V. 24. o.

⁷⁰ „¿,Qué es filosofía?” *O. c.* VII. 416. o.

⁷¹ Heidegger, i. m. 42. o. (Vö. Suki Béla, i. m. 95. o.)

is az ember kitüntetett ontológiai státusával függ össze, nem irányul a transzcendens lét felé, mivel ez Ortégánál hiányzik. Az egzisztencia fenoménje a spanyol gondolkodónál sokkal tradicionálisabb, emlékeztet Arisztotelész energia – illetve a skolasztika actus-fogalmára, azok teleológiai túláltalánosítása nélkül. Mindenekelőtt megkülönbözteti *azt* a valamit, ami egzisztál és a valami egzisztálását. „Az az 'az', a valami, a tiszta esszenciát jelenti, azoknak a részeknek az együttesét, melyek egy dolgot alkotnak, melyek a dolgot azzá teszik, ami. A kentaur és a ló egyaránt esszenciális, az egyik éppúgy, mint a másik. Csakhogy a kentaur nem teszi effektívvé esszenciáját, nem effektíve az, ami; a kentaur ineffektív, nem egzisztál. Az esszencia megvalósítás nélkül marad.”⁷² Mármost a szó szoros értelmében az egzisztencia Ortega szerint épp a megvalósítást jelenti. „*Exisztencia tehát sensu stricto kivitelezett, megvalósított létet jelent; összefoglalva: egy esszencia megvalósítását.*”⁷³ Az esszenciát realizáló dinamikus egzisztencia viszont feltételez egy közeget, melyben megvalósulhat. Melyik létező sajátossága ez a kapcsolatteremtés esszencia és egzisztencia között? Láttuk, hogy a kentaur, vagy akár Don Quijote Rocinanteja képtelen erre. Az ellenkező végtel mondjuk a konkrét, előttem levő, kézzelfogható asztal. Itt a konkrét, fizikai egzisztencia szippantja magába az esszenciát, pontosan azért nem lehetséges az esszencia megvalósulása, mert az asztal mint tárgy, lényegileg homogén saját környezetével, tehát nem létezhet önmagán, hanem csak más térpontokon kívül. Ennek következtében az egzisztencia – mint minden egzisztencialista filozófusnál – speciális értelemben csak az emberre vonatkoztatható. „Mondjuk az 'exisztálni' helyett: megvalósítani az esszenciámat. Ez esetben élni nem más, mint magamon kívül megvalósítani az esszenciámat, vagyis azt, ami vagyok; magamon kívül alatt azt értem, ami esszenciámon kívül van, ami nem az én esszenciám, egy léteemtől idegen elemet.”⁷⁴ Az egzisztencia fenoménje tehát ellenkező irányba mutat Heideggernél és Ortégánál: az előbbinél túl az ontikus szférán, a létezők világán, a Lét felé, az utóbbi esetében egyfajta integrálódást, beágyazódást jelent a világba. Heideggernél az egzisztencia a tiszta bensőség, fizikai létezése nincs, egyetlen sajátossága, hogy a Lét megragadására irányul, így viszont a Lét – talán Heidegger szubjektív szándéka ellenére – maga is szubjektívvá válik. Ortega ezzel szemben a tárgyi világban realizálhatónak tartja az egzisztenciát, tehát álláspontja ebben a vonatkozásban egyáltalában nem irracionális. A két eltérő perspektíva konkrét gyakorlati konzekvenciáira a későbbiekben még visszatérünk.

Kissé meglepőnek tűnik, hogy a már érintett „világ” fenoménje Heidegger egészében sokkal komorabb, tragikusabb hangvételű filozófiájában kevésbé problematikus, mint Ortégánál. Kissé leegyszerűsítve a kérdést azt mondhatjuk, hogy a német filozófus „világ”-fogalma kimerül az emberi életet komfortossá varázsoló viszonyrendszerek, apparátusok teljességében. Az igazi konfliktus nem az ember és a világ, hanem a világbanlét átlagos mindennapisággá degradálódott szférájás és az ezen túlmutató transzcendens lét között feszül. Ortega esetében viszont – talán épp a transzcendens lét hiánya miatt – maga a világ válik ellenállássá.

Ahhoz, hogy fennmaradhassak az ellenállást kifejező világban, foglalkoznom kell valamivel. E ponton szintén felbukkan egy Heidegger által is használt kategória, a gondos-

⁷² *Unas lecciones* . . . Jelzett kiadás, 77. o.

⁷³ Uo. 78. o.

⁷⁴ Uo. 79. o.

zkodás (besorgen) spanyol megfelelője (ocuparse). Ortega szerint a világ abból áll, amivel foglalkozom, amivel elfoglalom magam, így a dolgok léte pusztán funkcionálásukra szűkül, azok önmagában vett, szubszisztens léte nem tematikus számomra.⁷⁵ Bár a gondoskodás Ortega esetében is egy elidegenült létszférát takar, korántsem jelenti az átlagos mindennapiság mindent beborító egyetemességét, ami a heideggeri ontológia sajátja.

Milyen szerkezetű az a világ, amelyben foglalatoskodunk, tevékenykedünk? Ortega egyértelmű választ ad a kérdésre: a velem szemben ellenséges világ egészében determinált, lehetőség nélküli, az ember pedig abban különbözik a világ többi jelenségétől, hogy lehetőségei vannak. „Bármennyire is bizonyosak vagyunk abban, ami holnap történni fog velünk, mégis mindig lehetőségnek látjuk. Ez életünk másik lényegi és drámai attribútuma...”⁷⁶ A lehetőség, az egzisztencializmus kitüntetett kategóriája tehát itt is felbukkan, noha nem tesz szert olyan jelentőségre mint pl. Heideggernél, aki a lehetőségnek a valóságnál magasabbrendű ontológiai érvényességet tulajdonít.

A lehetőség kategóriájához Ortega szerint is szorosan és elválaszthatatlanul kapcsolódik a választásnak az egész egzisztencialista filozófiában igen jelentős szerepet játszó kategóriája. Figyelemre méltó etimológiai fejtegetést közöl a választás, választani szavak eredetéről. „Az ember kezdettől fogva lényegileg választó (*elector*) állat. A latinok a válogatást, a választás tényét *eligerenek* nevezték: aki pedig ezt gyakorolta azt *eligensnek*, *elegensnek* vagy *elegansnak*. Az *elegans* az, aki választ és jól választ. Így az embernek eleve választónak (*elegante*) kell lennie. De ez még nem minden. A latin észrevette, hogy bizonyos idő eltelte után az *elegans* szó és a választás tényének kifejezése – az *elegantia* – kissé megfakult, ezért kiélezte a dolgot és *intelleganst*, *intellegentiat* kezdett mondani. Nem tudom, hogy a nyelvészeknek van-e ellenvetésük ezen utóbbi etimológiai dedukcióval szemben. Csak a tiszta véletlennek lehet tulajdonítani, hogy az *intellegantia* szót nem használjuk úgy, mint az *intelligentiát*. Így tehát az ember azért intelligens – azokban az esetekben, amikor az –, mert választania kell. És mivel választania kell, szabadnak *kell* lennie. Innen ered a híres *emberi szabadság*, az ember szörnyű szabadsága, ami egyúttal legkitüntetettebb privilégiuma is. Csak azért vált szabaddá, mert választani kényszerült és ez azért alakult ki, mert gazdag fantáziája volt, mert annyi képzeletbeli víziót talált magában.”⁷⁷

Az idézet több problémát érint, melyek közül az egyik az ember kialakulásának kérdésével kapcsolatos. Ortega gondolata, hogy a választás következtében jött létre az intelligencia, az emberi értelem, igen szellemes és az ezt alátámasztó etimológiai fejtegetések is tanulságosak. Azonban úgy tűnik, hogy gondolatmenete egészében véve kissé leegyszerűsítő, melynek leggyengébb láncszeme az, hogy a nyelvi kifejezésből direkt módon következtet a valóságra, voltaképpen azonosítja az előbbi az utóbbival. E szimplifikáló azonosítás további következménye, hogy fejtegetései néha üres nyelvetimologizálássá változnak, hiszen pl. az „intelligencia” szó eredetére vonatkozóan korántsem ez az egyetlen, sőt legvalószínűbb magyarázat. Nyelv és valóság azonosításán túlmenően vitatható az is, hogy lényegileg a választás az embert kitermelő sajátosság, hiszen választani eleve csak tudatos lény képes. Így Ortega tkp. a *petitio principii* hibájába esik.

⁷⁵ „¿Qué es filosofía?” *O. c.* VII. 428. o.

⁷⁶ *Uo.* 418. o.

⁷⁷ „El mito del hombre allende la técnica.” *O. c.* IX. 622. o.

Előfeltételként szerepel ugyan a fantázia, de minden társadalmiságot nélkülöző tiszta természeti, biológiai jelenségként. Bár a tudat kialakulásának megismerése Lukács György szerint⁷⁸ legalábbis kérdéses, annyi mindenesetre valószínű, hogy létrejötté nem a hominidák fantáziájának egyszerű túlburjánzásával magyarázható. Jellemző, hogy e túlburjánzási hipotézist egy másik művében⁷⁹ maga Ortega is csak mítosznek tekinti.

Problematicusnak mondható a lehetőség–választás–szabadság hármasság több már összetevője is. Egyebek között Ortégánál nem esik szó arról, hogy a lehetőség történelmi kategória, hogy egyes történelmi korszakok lehetőség-repertóriuma különböző volt. Kimaradt az a döntő fontosságú mozzanat is, hogy *az ember nemcsak választ a lehetőségek között, hanem egyben teremti is azokat*. Ha pedig a lehetőségteremtés társadalmi-történelmi tett, történeti a lehetőségek közötti választásokra épülő szabadság is. Az ember mint nembeli lény szabadsága nem az üres, társadalmiságtól megfosztott, vértelen, kísérteties szabadság, hanem gyakorlati-történelmi szabadság.

A lehetőség–választás–szabadság kategóriasor szinte automatikusan implikálja Ortega gondolatmenetében a jövő, és az ehhez szorosan kapcsolódó gond, illetve gondoskodás kategóriáját. Ha ugyanis a lehetőség, a választás, alapvető emberi létkonstituensek, akkor állandóan határozunk kell arról, hogy mivé leszünk. Az élet tehát olyan lét, ami mozog, válik valamivé, így fő dimenziója a *jövő*. „... Ha életünk annak meghatározásában áll, amivé válunk, ezzel azt akarom mondani, hogy életünk gyökerében a temporalitás attribútuma rejlik: annak eldöntése, amivé leszünk – következésképp a jövő.”⁸⁰

Az élet alapvető dimenzióját képező jövő azonban új problémát vet fel, azt ti., hogy amik leszünk, amivé válunk állandó *gondot* okoz. Íme újabb heideggeri existenciálra (Sorge) bukkantunk, melyet Ortega már 1914-ben használt, de távolról sem fundamentál-ontológiai értelemben. A spanyol gondolkodó a gond hétköznapi kategóriájával (*cuidado*, ami feltehetően a latin *cura* szóból ered) szemben a *preocupación* terminust alkalmazza, egyrészt, mivel ez elvontabb, mélyebb értelmű (gondot, aggodalmat jelent), másrészt azért, mert a *pre* időbeli prioritást sugalló előképző utal arra, hogy az élet minden foglalatosság, elfoglaltság (ocupación) előtt eredendően gond (*preocupación*). „Az élet gond és nemcsak a nehéz pillanatokban, hanem mindig és lényegileg az. Minden pillanatban döntenünk kell arról, hogy mit teszünk a következőben, mi foglalja le életünket. A gondoskodás (ocuparse) tehát mindenekelőtt gond (preocuparse).”⁸¹

Az életét mindenki saját maga éli, amiből az következik, hogy az élet alapkonstituensét alkotó gond is személyes jellegű. Az emberek túlnyomó többsége azonban szeretne megszabadulni a vállukra nehezedő gondtól (*despreocuparse*). Ám a személyes gond lerázása egyben személyes életünk feladását is jelenti, melynek szükségszerű következménye, hogy behullunk a személytelen anonimitás birodalmába, középszerűvé válunk. „Amikor nem foglalkoztat az életünk... azt hánykódni hagyjuk, mint egy kötél nélküli bójt, melyet ide-oda sodornak a társadalmi áramlatok. Ezt teszi az átlagember, vagyis az emberek túlnyomó többsége. Számukra élni annyi, mint átadni magukat az egyöntetűségnek, hagyni, hogy a szokások, előítéletek, közhelyek bennük

⁷⁸ *A társadalmi lét ontológiájáról*. II. Budapest 1976. 12. o.

⁷⁹ „En torno a Toynbee.” *O. c.* IX. 189–190. o.

⁸⁰ „¿Qué es filosofía?” *O. c.* VIII. 420. o.

⁸¹ *Uo.* 436. o.

éljenek, éltessek őket és levegyék róluk az élet terhét.”⁸² Könnyű felismerni e fejtegetés mögött a valaki (das Man) heideggeri kategóriáját, melyet Ortega hasonló értelemben alkalmaz. Egyébként a középszerűsége mint a XX. század egyik fő sajátosságára vonatkozó fejtegetései éppen esszéisztikus jellegük miatt talán még szuggesztívebbek és szélesebb körben elterjedtek, mint Heidegger nézetei. (Vö.: A tömegek lázadása.)

Heidegger és Ortega szinte azonos módon analizálják korunk elidegenedett polgári társadalmát, melyben a manipulált diktatúrává objektiválódott közvélemény a konkrét egyént feloldja az elvont valakiben. Radikálisan különbözik viszont a két filozófus által felvázolt, e létformán túlmutató alternatíva. Ismeretes, hogy Heidegger megoldása az átlagos mindennapiság világát transzcendáló ún. autentikus létmód, melynek csúcspontja a halálhoz-mért-lét (Sein zum Tode). A halálhoz-mért-lét túlmutat az ontikus szférán, hiszen az elmúlásra, a halálra való állandó felkészülés a létezők világában megvalósíthatatlan. Így az autentikus létforma voltaképp nyitás a transzcendens Lét felé és a kettő végső fokon a Semmiben olvad össze.

Az Ortega által felvázolt perspektíva kevésbé pesszimista, ami – szigorúan elméleti szempontból – ontikus és ontologikus között tett heideggeri különbségtétel elutasítására vezethető vissza. A körülöttünk levő, Ortegánál korántsem oly mértékben elidegenedett világban-lét mindennapisága evilági megoldást igényel és – bár korlátozott keretek között és szerfelett ellentmondásos formában, de mégis – cselekvést indukál. Nézete az alábbiakban foglalható össze: „1. az ember elveszettnek, hajótöröttnek érzi magát a dolgokban; változás (alteración). 2. az ember – energikus erőfeszítéssel – visszavonul intimitásába, hogy gondolatokat alkosson magának a dolgokról és az azok feletti lehetséges uralomról; magába mélyedés (ensimismamiento); . . . 3. az ember elmerül a világban, hogy egy előre kigondolt terv szerint tevékenykedjen benne; *cselekvés, aktív élet, praxis*”.⁸³ A spanyol gondolkodó álláspontja tehát abban összegezhető, hogy szerinte *végső fokon megoldható az autentikus, személyes élet egy elidegenült világban.*

Az élet analízise pozitív végkicsengésű, egyfajta racionális praxisba torkollik, ami természetesen igen távol áll Marx gyakorlatfogalmától. Arra a kérdésre, hogy mi Ortega praxisfogalmának célja, mire irányul, a választ már történetfilozófiájában kell keresnünk, ennek felvázolása azonban már nem e tanulmány feladata.

III

Természetesen tisztában vagyunk azzal, hogy a premisszák messze nem elegendőek Ortega filozófiájának átfogó értékelésére. Ha eltekintünk magától a kategoriális dinamikától, kijelenthetjük, hogy metafizikájának alapkategóriái nem egyebek mozdulatlan preparátumnál. Az igazi, a teljes Ortega csak e kategóriák mozgásba hozásával kel életre, a metafizikai kategóriák csak bordázatát alkotják annak a legyezőnek, melynek hártáit az élet finom szövete tölti ki. Rövid értékelésünkben három perspektívából vesszük szemügyre a spanyol filozófus fentebb ismertetett nézeteit – a XX. századi polgári életfilozófiák, a Spanyolországra gyakorolt hatás és a marxizmus szempontjából.

⁸² Uo. 438. o.

⁸³ „El hombre y la gente.” O. c. VII. 88. o.

Ortega kétségkívül századunk polgári életfilozófiai áramlatainak jelentős képviselője. A fokozatosan dekadenciába hajló polgári demokrácia élesszemű, immanens bírálója volt, akinek kritikája legalább annyira érvényes korunk manipulált kapitalizmusára, mint a néhány évtizeddel ezelőtti időszakra. Bár túlzás lenne egy szintre helyezni a XX. századi egzisztencializmus vezéralakjaival – elsősorban Heideggerrel –, egyértelműen epigonfilozófusnak sem lehetne nevezni, hiszen számos tekintetben – pl. a gond fogalmának elemzésével – meg is előzte a többieket. Ha filozófiatörténeti helyét akarnánk kijelölni, akkor azt úgy határozhatnánk meg, hogy közbülső helyet foglal el a klasszikus életfilozófiák és az egzisztencializmus klasszikusnak és következetesnek tekinthető képviselői (Kierkegaard, Heidegger) között. Az életfilozófiák hagyományos életfogalmát áttöri azzal, hogy az egzisztenciát is felveszi kategóriarendszerébe, de – mint láttuk – egzisztenciafogalma nem jelent tiszta bensőséget, hiányzik belőle a „szubjektivitás szubjektivitása”. Egyértelműnek tűnik, hogy a filozófiai rendszeralkotás nem tartozott az erősségei közé, ami persze nem lehet abszolút érvényességű értékmérce. Úgy él a filozófiai köztudatban, mint az irracionalistikus irányzatok egyik képviselője, ami filozófiai szemléletmódjának messzemenő egyoldalúsítását jelenti, hiszen több ízben igen élesen elítélte Kierkegaard és Heidegger irracionizmusát, racio-vitalizmusa pedig éppenséggel az ész megmentésére irányult.

Külön tanulmányt érdemelne, ha Ortégának Spanyolország, sőt Dél-Amerika szellemi életére gyakorolt hatását próbálnánk meg nyomon követni. Túlzás nélkül állítható, hogy Spanyolország filozófiai modernizálása lényegileg azonos Ortega y Gasset munkásságával, még akkor is, ha ez a modernizálás néha kissé konzervativizmusba, arisztokratizmusba forduló polgári platformon valósult meg. Hangsúlyozottan arról a Spanyolországról van szó, melynek filozófiai sivatagában csak Unamuno magányos oázisa jelentette az egyetlen zöld színtűt a múlt század második felében. Arról a Spanyolországról van szó, ahol tulajdonképpen nem is volt szükség a neotomizmusra, hiszen ez egybenőtt a tradicionális tomizmus, suarezianizmus akkoriban még mindig vegetáló, kiszáradt kóróival. Ezen a talajon kellett modern filozófiát létrehozni, folyóiratokat alapítani, Kantot, Hegelt, Husserlt, Hartmannt – szinte vég nélkül sorolhatnánk – fordítani, előadásokat tartani, filozófiai műnyelvet kidolgozni, a filozófia iránt fogékony közönséget kinevelni. A tanulmányunkban is említett egzisztencia, a rög szolgája ebben az esetben eggyé vált a spanyol elmaradottság, a filozófiai analfabétizmus elleni küzdelemmel, a modernizálással. Ortégának még így is meg kellett küzdenie a katolikus egyház szinte állandó támadásaival. Íme: „Bebizonyosodott, hogy Ortega *fundamentális* doktrínái éles ellentétben vannak a hit igazságaival. Ezért a könyveiben kifejtett konkrét nézeteivel szemben a katolikusnak választania, döntenie kell. Vagy követi az emberi életről, az emberről, Istenről szóló katolikus igazságot, vagy *orteguianus* lesz.”⁸⁴ Vagy: „Íme, ezek egy új filozófia alapvonalai, ami minden vallásos, erkölcsi és filozófiai forma feloldódása és ami objektivitás, rögzített tengely nélkül bolyongva száll a történelmi térben. Finitista horizontján nyoma sincs az abszolútnak, a transzcendensnek. Semmilyen normáiban mozdulatlan érték. Semmilyen lényegileg atemporális valóság. Semmilyen stabil lét a szubjektumban tudásáról vagy tudataktusairól. Semmilyen szellemi a szellem tudományaiban és szellemi

⁸⁴ A. Lobato: *En torno a la filosofía de Ortega y Gasset*. La Ciencia Tomista, Salamanca 1959. 148–149. o.

cselekedeteiben. Semmi meta-historikus.”⁸⁵ Ezt a spanyol valóságot is figyelembe kell tehát venni akkor, amikor értékeliük Ortega filozófiáját, ami a szó szoros értelmében minden volt, csak nem elvont katedrafilozófia.

Az eddig elmondottak talán nem is teszik szükségessé annak kiemelését, hogy alapvető ellentétek feszülnek Ortega és a marxi nézetek között. Ortega metafizikájának legnagyobb fogyatékosága, hogy *nem sikerült olyan rendszert kidolgoznia, mely képes lett volna egyén és nem dialektikusan ellentmondásos egységét megvalósítani*. Nem veszi észre, vagy nem akarja észrevetté tenni, hogy az az egyén, akit filozófiájának kiindulópontjául választ és akinek életében minden más valóság megjelenik, nem „vegytisztá”, hanem társadalmi valósága által sokszorosan determinált egyén. Továbbmenve, ha hiányzanak, vagy szerfölött ritkák az egyént saját nemével összekötő pillérek, még nehezebbé válik az, hogy az egyén a világot objektív létszerűségében fogja fel. A szubjektum benső magva, az egzisztencia megmentésére irányuló igyekezet végeredményben olyan torz optikájú, az élet felé „görbülő” világképet teremtett, ahol – Ortega szavaival élve – nem a környezet tűnik fel a világban, hanem a világ a környezetben. Ezért is találó Nicolai Hartmann kritikái megjegyzése, ami, bár Heidegger fundamentálonológiáját veszi célba, minden túlzás nélkül alkalmazható hajdani marburgi társának metafizikájára is: „Annak a világban-létét, aki számára a kéznéllevő kéznél van, nem volna szabad a mindig az ő világában való létként felfogni; az ember 'ittlétét' nem volna szabad egyedül reálisaként kiemelni, mert a dolgok kéznélletét az ember számára már a reális világban való létezésük és ígylétük hordozza. A világ tehát, amelyben az ember ennek a viszonyoknak az alapján magát találja, eleve nem egyedül az övé.”⁸⁶*

SUMMARY

Dezso Csejtei: Fundamental Categories of Ortega y Gasset's Metaphysics

In his present essay, the author proposes to map the categorial system lying at the metaphysical foundations of Ortega's largely essayistic philosophy. He shows that radical reality, the point of departure in Ortega's metaphysics, is *life*, from where the entire categorial network is unfolded. One derived category is existence, which Ortega uses to break out of the category of

life as it generally appears in traditional life philosophies, but he also assigns it a place and interpretation in many points at variance with the notion of existence in classic, consistent philosophies of existence. The author's final conclusion is that Ortega's metaphysics and, consequently, his whole philosophy, can be regarded as a special blend of life and existential philosophies with the latter occupying a dominant place.

⁸⁵Iriarte, Joaquin, S. I.: Las líneas fundamentales de la filosofía de Ortega. Razón y Fe, 1949. május, 423–424. o.

⁸⁶Vö.: Nicolai Hartmann: *Lételméleti vizsgálódások*. Budapest 1972, 17. o.

*Az Ortégáról szóló szakirodalom rendkívül gazdag és szerteágazó. A tanulmányban felhasznált irodalom mellett az alábbi műveket találjuk említésre méltónak: F. Salmeron: *Las mocedades de Ortega y Gasset*. México 1971. (A fiatal Ortega filozófiai fejlődését vizsgálja.) A spanyol katolicizmus szemszögéből értékeli Ortega filozófiáját: Joaquin Iriarte, S. J.: *La ruta mental de Ortega y Gasset*. Crítica de su filosofía. Madrid 1949 és Miguel Oromi, O. F. M.: *Ortega y la filosofía*. Madrid 1953. A holland J. H. Walgrave műve (La filosofía de Ortega y Gasset. Madrid 1965) elsősorban a spanyol filozófus történetfilozófiájával foglalkozik. Hasonló szempontból dolgozza fel Ortega filozófiáját E. Nicol: *Historicismo y existencialismo*. Madrid 1960. Ortega esztétikai munkásságát tárgyalja E. L. Ferrari: *Ortega y las artes visuales* (Madrid 1970) c. munkája.

Дежё Чейтеи: Основные категории метафизики Ортега-и-Гассет

В статье автор пытается вскрыть метафизическую основу в целом эссеистического учения Ортега-и-Гассета, систему его категорий. Он показывает, что отправным пунктом метафизики Ортеги является «жизнь», из которой вытекают дальнейшие звенья его системы категорий. Среди производных категорий фигурирует у него и понятие экзистенции, с помощью кото-

рой Ортега выходит за рамки понятия жизни в традиционных системах философии жизни, хотя место и интерпретация этой категории со многих точек зрения отличается от понятия экзистенции в классических и последовательных экзистенциалистских философиях. Выводы автора заключаются в том, что метафизика Ортега-и-Гассета (а следовательно и вся его философия) может рассматриваться как своеобразный сплав философии жизни и экзистенциалистской философии, с преобладанием черт последней.